الأثـــر الإســـلامى العربـــى
فى مضمون الصلاة اليهودية

أثر « سورة الفاتحة »
في رشوت سليمان بن جبيرول

د. ليلى أبو المجد

١٩٩٣

تقديم

نتناول فى هذا البحث الأثر الإسلامى العربى فى مضمون الصلاة اليهودية، فرغم أن الصلاة اليهودية سابقة على الإسلام إلا أنها ظلت قابلة للتعديل والتطوير حتى العصر الوسيط، وينحصر الأثر الاسلامى العربى فى مضمون الصلاة اليهودية فى تلك الفقرات التى أضيفت عليها فى العصر الوسيط.

ينقسم البحث الى أربعة أقسام رئيسية :

القسم الاول : أثر "سورة الفاتحة" فى مضمون " הָרְשׁוּת " الرشوت وهو شعر دينى إستحدث وأضيف لفقرات صلاة الصبح فى العصر الوسيط.

القسم الثاني : الأثر الإسلامى العربى فى فلسفة ابن جبيرول وتصوفه كما تتضح فى " הרשות ".

القسم الثالث : الأثر العربى فى الشعر العبرى كما يتجلى فى " ה רשות

القسم الرابع : ترجمة قصائد " ה רשות " الى اللغة العربية مع التعليق عليها.

المنهج المتبع فى القسم الأول هو تناول كل أية من " سورة الفاتحة " وتفسيرها ثم إيراد مايوافقها فى المضمون من " ה רשות ".

فى الواقع لم تكن المقارنة سهلة فسليمان بن جبيرول فيلسوف ومفكر وهو حين يؤلف للصلاة اليهودية يشعر بحساسية الأخذ من دين مخالف له، لذا حاول عامدا إخفاء هذا التأثر بالابتعاد عن استخدام الأفعال المشتركة فى اللغتين تارة، وباللجوء للرمزية تارة أخرى، وهذا يفسر عدم إشارة أى من المراجع التى تتحدث عن الشعر الدينى العبرى الى هذا التأثير الإسلامى العربى فى الصلاة اليهودية.

أول ماشد انتباهى لهذا النوع من الشعر الدينى هو كونه لايمت بصلة للتراث الدينى السابق

عليه، إلى جانب مايتميز به من خصائص ظاهرية تتفق مع " سورة الفاتحة " منها قصره النسبى، استخدام القوافى العربية لنهاية أبياته، أما " سورة الفاتحة " فتنتهى أياتها إما بصوت الميم أو النون، وتدغم النون مع الميم فى اللغة العربية لان صوتهما واحد، وهما مجهوران قد خالفا سائر الحروف التى فى الصوت، حتى انك تسمع النون كالميم، والميم كالنون، حتى تتبين، فصارتا بمنزلة اللام والراء (فى القرب، وان كان المخرجان متباعدين، إلا أنهما اشتبها لخروجهما جميعا فى الخياشيم)

فللنون لها مخرجين : مخرج الساكنه من الخياشيم محضا. ولكن النون المتحركة مخرجها ممايلى مخرج الراء واللام. أما الميم فمخرجها من الشفة تتناولان الخياشيم بما فيها من الغنة*

مما شد انتباهى الى ה " תשרי " إستخدامه البحور العبرية المنحوتة من البحور العربية فى نظمه، وفى هذه النقطة بالذات يتضح الأثر العربى الذى حاول الشاعر جاهدا أن يخفيه، فالبحور العربية لم تستخدم مطلقا فى صياغة الشعر الدينى العبرى إلا فى هذا النوع فقط.

المنهج المتبع فى القسم الثانى من هذا البحث هو عرض رأى سليمان بن جبيرول فى أهم القضايا الفلسفية التى وردت فى شعره موضوع البحث وهى بالترتيب التالى : قضية الخلق، تدرج الموجودات، الجوهر، المعرفة وأظهرنا مدى تاثره بالفلسفة الاسلامية، وبالتصوف السنى.

فى القسم الثالث نكتفى بتناول الأثر العربى فى الشعر العبرى كما يتجلى فى قصائد תשרי " فقط أى فى البحور والقوافى وبعض الوان البلاغة.

فى القسم الرابع نأتى بنص " התשרי " وبارقام القصائد كما وردت فى ديوان سليمان بن جبيرول ويعقب كل قصيدة ترجمتها العربية والتعليق عليها، وقد تصرفنا فى الترجمة فى بعض الاحيان للمحافظة على روح النص.

---

* راجع سيبوية، ابو بشر عمرو بن عثمان بن قنبر، تحقيق وشرح عبد السلام هارون، الجزء الرابع، الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٣٩٥هـ - ١٩٧٥م، ص ٤٥٢.

المبرد ، أبو العباس محمد بن يزيد، المقتضب، الجزء الأول، تحقيق محمد عبد الخالق عضيمه، القاهرة، ١٣٩٩هـ - ١٩٧٩م، ص ٣٥٠.

يتناول هذا البحث الأثر الاسلامى العربى فى البيوط الأندلسى، وفى نوع منه بالتحديد وهـــو " הרשות hareshut " ، وسنعرض أولا الأثر الاسلامى فى وظيفة ومضمون hareshut ، ثم الأثر العربى فى الخصائص الفنية واللغوية لـ hareshut.

البيوط ليس شعراً دينيا فحسب فقد كان يرتل كبديل لنص الصلاة فى المعابد، (١) وحتى بعد العودة الى ترتيل نص الصلاة فى المعابد لم يلغ دور البيوط بل أبقى عليه وأدمج فى نص الصلاة وخصص لتزيين البركات السابقة أو اللاحقة لفقرات الصلاة.

عندما وصل البيوط إلى الاندلس نظر اليه البيطانون من ناحية وظيفته فى الصلاة فوجدوا أنه بمثابة افتتاحية طقسية بهيجة تزين هذا الجزء أو ذاك من نص الصلاة، لذا تناولوا فقرات الصلاة وراحوا يصيغون افتتاحيات بيوطية للفقرات التى لم تزين من قبل وحظيت صلاة " שחרית " SHAHARIT " الصبح، بنصيب كبير من اهتمام البيطانيم، لما لها من منزلة خاصة.(٢)

هذا الفهم لوظيفة البيوط فى الصلاة، مكن بيطانو الاندلس من الانطلاق الى آفاق جديدة، وجعلهم يتحررون من قيد التقاليد والموروثات التى كبلت البيطانيم الشرقيين، وراحوا يبحثون عن نموذج يحتذوه، وأدركوا أن وظيفة البيوط فى الصلاة اليهودية كوظيفة "الفاتحة" فى الصلاة الاسلامية، فاتخذوها قدوة لهم ومن ثم أطلقوا على هذا النوع المستحدث اسم " רשות "

اشتق اسم " רשות reshut " من الفعل " רָשָׁה " وهو يعنى فى عصر المشنا والتلمود، السماح أو الإجازة من الناحية الدينية، ويعنى التطوع أو النفل عكس الواجب أو الفرض، كما يعنى الملكية.

استخدم اسم reshut فى العصر الوسيط كتسمية لهذا النوع من البيوط، بمعنى السماح

والإجازة، فـ " שליח הצבור " " sh'liahhatzibur " الإمام يرتل پيوط " hareshut "
ليسمح وليجيز لجمهور المصلين خلفه بترتيل فقرة الصلاة التالية له(٣). أى انهم أضفوا على الاسم دلالة جديدة وهى الافتتاح الذى يعطى جواز البدء، ومن هنا يجوز لنا أن نترجم الاسم" רשות " الى العربية بـ" الفاتحة ".

" hareshut" نوع جديد من البيوط ظهر فى الاندلس، لايمت بأى صلة للبيوط السابق عليه، أى البيوط الشرقى المتأخر، وذلك من حيث التسمية أو من حيث الوظيفة، وهو من فقرات الصلاة اليهودية بمثابة الفاتحة.

فالصلاة الاسلامية لاتقوم بدون قراءة الفاتحة لقوله صلى الله عليه وسلم : " لاصلاة لمن لم يقرأ فيها بفاتحة الكتاب" وقوله : " من صلى صلاة لم يقرأ فيها بأم القرآن فهى خداج " ثلاثا، والخداج النقص والفساد.

وقال أبو هريرة : أمرنى رسول الله صلى الله عليه وسلم أن أنادى أنه : " لاصلاة إلا بقراءة فاتحة الكتاب فما زاد " أخرجه أبو داود.(٤)

الصلاة اليهودية أيضا يجب أن تفتتح كل فقرة من فقراتها ببيوط، وقد إستحدث hareshut ليكون فاتحة لفقرات " פסוקי דזמרא " (٥) . P'sukei D'zimrah ، فقرات التسابيح، فى صلاة الصبح، وهذه الفقرات كانت ترتل فى المعبد فى فترة البيوط الشرقى المتأخر، هى وبركاتها سواء البركة التى تسبقها أو تلك التى تليها، ورغم ذلك فلم تدرج فى فترة البيوط الشرقى المتأخر ضمن نص صلاة الجماعة، لذا لم تزين بركاتها بافتتاحيات بيوطية من قبل.(٦)

هناك أربعة أنواع لـ " רשות " ، فهناك רְשׁוּת לְנִשְׁמַת (٧)، רְשׁוּת לְקַדִּישׁ (٨)، רְשׁוּת לְבָרְכוּ (٩)، ה " מְחַיֶּה " (١٠) المحرِّك.

وتتحدد هذه الأنواع الأربعة إما من خلال المضمون، أو من نهاياتها، فعادة ما يرمز فى نهاية كل منها الى فقرة الصلاة التى ستأتى بعدها، لكن هناك عدد كبير من الـ " רשות " لسليمان بن جبيرول(١١)، لم يتمكن عزرافليشر من تحديد أنواعهم، ولا وظيفتهم، ويرجح أنه ربما

ألّفهم ليكونوا افتتاحيات لا لبركة " נִשְׁמַת " ولكن لأى فقرة من فقرات الصلاة، ولذلك لم يرمز فى نهاياتهم للصلاة التى ستأتى بعدهم.(١٢)

سوف نتتبع الأثر الإسلامى العربى فى " hareshut " فى النوع الأول منه وهـــــــو "reshutleneshmat" التى ترتل فى ايام السبوت وفى reshut سليمان بن جبيرول التى لم يتحدد نوعها.

من حيث المضمون نجد أن "الفاتحة" تنزيل العزيز الحكيم، تبدأ بالبسملة وهناك خلاف حولها : هل البسملة آية من كل سورة أم هى آية من القرآن تفتتح بها عند القراءة كل سورة، وأجمعت الأمة على أن فاتحة الكتاب سبع آيات، أى أن البسملة آية من سورة الفاتحة، إلا ماروى عن حسين الجعفى : أنها ست، وهذا شاذ، وإلا ماروى عن عمر بن عبيد أنه جعل "إياك نعبد" آية، وهى على عده ثمان آيات، وهذا شاذ. وقوله تعالى " ولقد آتيناك سبعا من المثانى والقرآن العظيم" يرد هذين القولين فالمقصود بقوله تعالى هو سورة الفاتحة بوصفها سبع آيات " من المثانى " لأنها يثنى بها وتكرر فى الصلاة(١٣).

بالمقارنة نجد أن hareshut يتراوح بين ثلاثة أبيات إلى ثمانية أبيات باستثناء اثنين الأول منها يبلغ طوله اثنى عشر بيتا والثانى خمسة وعشرين بيتا.(١٤)

.. تبدأ " الفاتحة" بالحمد، والحمد فى كلام العرب الثناء الكامل، والحمد أعم من الشكر لان الحمد يقع على الثناء وعلى التحميد وعلى الشكر.. ويذكر الحمد بمعنى الرضا، يقال بلوته فحمدته أى رضيته. ومنه قوله تعالى "مقاما محمودا"(١٥).

.. عبر سليمان بن جبيرول عن معنى الحمد كما جاء فى كلام العرب بعدة أفعال :

הִלֵּל : وقد ورد فى العهد القديم بمعنى مدح ، إمتدح، حمد ، مجّد ، بجّل – سبّح أثنى على.

הוֹדָה : ورد فى العهد القديم بمعنى شكر ، مدح ، سبّح.

وقد ورد فعل הוֹדָה مرادفا لفعل הִלֵּל فى العهد القديم ثلاث مرات واستخدم لحمد وتسبيح الرب. كما جاء مصرفا " יְהוֹדֶה " وهى الصيغة التى ورد بها فى הרשות ثلاث مرات (مزامير ٢٨/٧ ، نحميا ١١/٧ ، مزامير ٤٥/١٨)

שִׁבַּח : ورد فى العهد القديم بمعنى سبّح، حمد، مدح، أثنى على، أطرى، سكّن – هدّأ.

הִנְוָה : ورد مرة واحدة فى العهد القديم فى (خروج ١٥/٢) وجاء بمعنى سبّح ، مدح، حمد.

שִׁפֵּר מַהֲלָל : أثنى، أطرى، ولم يرد وزن פִּעֵל (שפר) فى العهد القديم، وورد وزن פִּעֵל بمعنى حَسّن، أما מַהֲלָל فقد ورد هذا الاسم مرة واحدة (أمثال ٢١/١٧) وجاء بمعنى حَمْد، مَدْح، تسبيح، ولم يرد هذا التركيب (שפר מהלל) فى العهد القديم.

סִפֵּר חֶסֶד : أحصى ثناء وقد ورد فعل סִפֵּר فى العهد القديم بمعنى أحصى ولكن لم يرد تركيب סִפֵּר חֶסֶד

فسليمان بن جبيرول استخدم فى " הרשות " خمسة أفعال ليعبر بها عن المعانى العديدة الموجودة فى كلمة الحمد وهى معنى الحمد والثناء الكامل والشكر والرضا.

.. " رب العالمين " أى مالكهم، وكل من ملك شيئا فهو ربه، فالرب : المالك. والرب اسم من اسماء الله تعالى ولايقال فى غيره إلا بالاضافة.

والرب : المصلح والمدبر والجابر والقائم.

"العالمين" اختلف أهل التأويل فى العالمين اختلافا كثيرا، وأصح الأقوال أن العالمين جمع عالم، وهو كل موجود سوى الله تعالى، لأنه شامل لكل مخلوق وموجود دليله قوله تعالى : " قال فرعون ومارب العالمين، قال رب السموات والارض ومابينهما" ثم هو مأخوذ من العَلَم والعَلَامة، لأنه يدل على موجده.

وقال الخليل : العَلَم والعَلَامه والمَعْلَم : مادل على الشىء، فالعالم دال على أن له خالقا ومدبرا(١٦).

فى المقابل نجد فى הרשות " אֲדוֹן עוֹלָם "، ورد אֲדוֹן
فى العهد القديم بمعنى رب، صاحب (مالك) العمله مَوْلى، اسم من اسماء الله، وبمعنى سيد، حاكم، شريف، ذو سيادة (١٧).

ورد كاسم من اسماء الله تعالى فى تركيب اضافى אֲדוֹן כָּל - הָאָרֶץ
(زكريا ٤/١٤، مزامير ٩٧/٥، ميخا ٤/١٣) أما التركيب الاضافى " אֲדוֹן - עוֹלָם
" فلم يظهر إلا فى العصر الوسيط(١٨)، وقد يكون متأثرا بالتعبير "رب العالمين" لان العالمين كما قال تعالى تعنى السموات والارض ومابينهما، وأشمل من التعبير الوارد فى العهد القديم.

قوله تعالى : " الرحمن الرحيم " وصفه ذاته بعد رب العالمين، بأنه الرحمن الرحيم، لأنه لما كان فى اتصافه برب العالمين ترهيب قرنه بالرحمن الرحيم، لما تضمن من الترغيب ليجمع فى صفاته بين الرهبة منه، والرغبة اليه، فيكون أعون على طاعته وأمنع(١٩). وهذه الصفة تستغرق كل معانى الرحمة وحالاتها ومجالاتها، وهى تتكرر فى صلب السورة فى آية مستقلة، لتؤكد السمة البارزة فى ربوبية الله، ولتثبت الصلة الدائمة بين الرب ومربوبيه وهى صلة الرحمه والرعاية التى تستجيش الحمد والثناء(٢٠).

عبر הרשות عن صفه "الرحمن الرحيم" باستخدام اسم ورد فى العهد القديم وهو חֶסֶד متصل بضمير ملكية المخاطب " ךָ " يعود على لفظ الجلالة " חַסְדְּךָ יְהוָה לֹא יְשַׁכְּחוּ גָּדוֹל חֲסָדֶיךָ עָלַי ... עַל הַמֹּל ... מְחַכֶּה לַחֲסָדֶיךָ בְּכָל עֵת " او باتصال الضمير بلام النسب كما فى " לְךָ חֶסֶד וְיֵשׁ עָלַי לְהוֹדוֹת "، ولم يعبر عن تلك الصفة باستخدام " רַחוּם " وهى من صفات الرب الواردة فى العهد القديم، وقد يرجع ذلك لان " רַחוּם " وان كانت صفة ذات ولكنها فى العبرية تتضمن معنى واحد هو الرحمة أو الشفقة، أما חֶסֶד المنتسبة الى الله فتتضمن معنى الفضل، المعروف، الإحسان، البر، الإنعام، النعمة، العطف، الرحمة.

ويؤيد ذلك أن " רַחוּם " وردت فى العهد القديم كاسم ذات، ثلاث عشرة مرة، بينما " חסדך " المنتسبة الى لفظ الجلاله وردت ثمان وأربعين مرة، " חסדו " المنتسبة الى لفظ الجلالة وردت ستين مرة(٢١)

أما الصفة רַחֲמָן فلم ترد فى العهد القديم، ووردت الصفة النسبية רַחֲמָנִי والتى ترجع الى عصر المشنا والتلمود، مرة واحدة فى (ايخا ٤/١٠) بمعنى حانى (٢٢)

" مالك يوم الدين" وفيه اربع لغات : مالِك ومَلِك ومَلْك – مخففة من مَلِك – ومَليك. واختلف العلماء أيما أبلغ : مَلِك أو مالِك؟ والقراءتان مرويتان عن النبى صلى الله عليه وسلم وابى بكر وعمر، ذكرهما الترمذى، فقيل : مَلِك أعمم وأبلغ من مالِك، إذ كل مَلِك مالِك، وليس كل مالِك مَلِكا، ولأن أمر المَلِك نافذ على المالك فى مِلْكه، وقيل : مالك أبلغ، لانه يكون مالكا للناس وغيرهم، فالمالك أبلغ تصرفا

وأعظم، اذ اليه إجراء قوانين الشرع، ثم عنده زيادة التملك. وقيل : إن مالكا أبلغ فى مدح الخالق من ملك، وملك أبلغ فى مدح المخلوقين من مالك، والفرق بينهما ان المالك من المخلوقين قد يكون غير ملك واذا كان الله تعالى مالكا كان ملكا.

وقيل أن المراد من مالك الدلالة على المِلك بكسر الميم وهو لايتضمن المُلك بضم الميم، ومَلِك يتضمن الأمرين جميعا، ويتضمن ايضا الكمال، ولذلك استحق المُلك على من دونه، ويتضمن الاقتدار والاختيار وذلك أمر ضرورى فى المَلِك ويتضمن البطش والأمر والنهى والوعد والوعيد، وقد ثبتت القراءة بمَلِك وفيه من المعنى ماليس فى مالك (٢٣)

أما كيف قال "مالك يوم الدين" ويوم الدين لم يوجد بعد، فكيف وصف نفسه بملك مالم يوجده؟ قيل أن مالكا اسم فاعل من ملك يملِك، واسم الفاعل فى كلام العرب قد يضاف الى مابعده وهو بمعنى الفعل المستقبل ويكون عندهم كلاما سديدا معقولا صحيحا، فقوله عز وجل : "مالك يوم الدين " على تأويل الاستقبال، أى سيملك يوم الدين أو فى يوم الدين اذا حضر.

ووجه ثان : أن يكون تأويل المالك راجعا الى القدرة، أى أنه قادر فى يوم الدين، أو على يوم الدين وأحداثه، لأن المالك للشىء هو المتصرف فى الشىء والقادر عليه، والوجه الاول امس بالعربية وأنفذ فى طريقها.

ووجه ثالث : فيقال لم خصص يوم الدين وهو مالك يوم الدين وغيره؟

قيل : لان فى الدنيا كانوا منازعين فى الملك، مثل فرعون ونمرود وغيرهما، وفى ذلك اليوم لاينازعه أحد فى ملكه، وكلهم خضعوا له، كما قال تعالى : " لِمَن المُلك اليوم" فاجاب جميع الخلق : " لله الواحد القهار" فلذلك قال : مالك يوم الدين، أى فى ذلك اليوم لايكون مالك ولاقاضى ولامجاز غيره.

فوصف الله سبحانه بأنه مَلِك فذلك من صفات ذاته، وان وصفه بأنه مالك من صفات فعله.(٢٤)

والدِّين : الجزاء على الاعمال والحساب بها، والدِّين أيضا : الطاعه، والدين : سيرة المَلِك، والدين : الداء.

ويوم الدين أى يوم الجزاء على الاعمال والحساب بها، والديان صفه للرب تعالى أى المجازى.(٢٥)

ويدل عليه قوله تعالى : " يومئذ يوفيهم الله دينهم الحق " اى حسابهم .

عبر הרשות عن معنى "مالك" بـ " אַתָּה לְבַדְּךָ תִּמְלֹךְ יְיָ מֶלֶךְ יְיָ יִמְלֹךְ " ، الفعل " מָלַךְ " يعنى فى العبرية مَلَك، تملَّك، صار مَلِكا، حَكَم ، ساد.

ورد الفعل מָלָךְ : فى العهد القديم كفعل من افعال الرب فى الزمن الماضى " יהוה מָלָךְ " بعلامه الوقف (אתנח) تحت اللام، خمس مرات (٢٦).

كما ورد كفعل من أفعال الرب فى زمن المستقبل كما فى (خروج ١٥/١٨) " יְהוָה יִמְלֹךְ לְעוֹלָם וָעֶד ". الرب سيملك للأبد.

كما وصف الرب بالمليك فورد " מַלְכִּי ".

أما "يوم الدين" فرغم أن الشريعة اليهودية لم تتعرض له ولاللجزاء والحساب فيه، نجد ابن جبيرول يتحدث عن المعاد فيقول " הִנֵּה גְמוּל טוֹבָה יְשַׁלֵּם בְּיוֹם שׁוּבָהּ אֶל יוֹשְׁבָהּ אֶצְלוֹ וּקְרִיבָהּ "

فلكى يتحاشى الخروج على الشريعة اليهودية التى لم يرد بها شىء عن المعاد الجسمانى وعن الحشر، فأنه تبع ابن سينا فى وصفه المعاد النفسانى، والسعادة العقلية التى تتمتع بها النفس المطمئنة بعد الموت ثوابا على تقواها(٢٧) ، لذا قال " יוֹם שׁוּבָהּ " أى يوم معادك. والمصدر " שׁוּב " يعنى فى العبرية، المَعاد، العودة الى، الرجوع، الأوبة.

والمعاد فى العربية يعنى المصير، المرجع، عاد الشىء يعود عَوْدا ومَعادا أى رجع، والآخرة مَعاد الخلق، واكثر التفسير فى قوله تعالى : إن الذى فرض عليك القرآن لرادك الى مَعادٍ أى لباعثك.

وفى الحديث : وأَصْلِح لى آخِرتى التى فيها مَعادى أى مايعود اليه يوم القيامة(٢٨).

" اياك نعبد " أى نطيع، والعبادة الطاعة والتذلل وطريق مُعبَّد اذا كان مذللا للسالكين. ونُطق المكلف به إقرار بالربوبية وتحقيق لعبادة الله تعالى، اذ سائر الناس يعبدون سواه من أصنام وغير ذلك، وقدم المفعول على الفعل اهتماما، وشأن العرب تقديم الأهم، وايضا لئلا يتقدم ذكر العبد والعبادة على المعبود(٢٩).

عبر הרשות عن العبادة بالتضرع والابتهال والسجود والصلاة فورد "-יהוה "
לְךָ ——————— אֶפְרְשָׂה כַפַּי וְאַפַּי "

" אֶפְרְשָׂה תָמִיד לְמַלְכִּי וְאֶקֹּד לוֹ עֲלֵי אַפַּי וּבִרְכַּי "

وذكر فى اكثر من موضع ان الصلاة بديل للقرابين، والذبائح والتقدمات(٣٠)

" לְךָ——תְפִלָּתִי וְשַׁוְעִי מְקוֹם כֶּבֶשׂ וְעִשָּׂרוֹן וּמִנְחָה "

من الملاحظ انه لم يعبر عن العبادة باستخدام الفعل " עבד " الاكثر شيوعا فى العهد القديم فقد ورد مائة ثلاث وعشرين مرة، رغم انه مطابق للفعل العربى صوتا ومعنى، كما لم يعبر عن السجود باستخدام الفعل " השתחוה " وزن הִתְפַּעֵל الاكثر شيوعا ايضا فقد ورد مائة وسبعين مرة، بل عبر عن العبادة والتضرع باستخدام الفعل " פֵּרַשׂ כַּף " الأقل شيوعا والذى ورد تسع مرات فى العهد القديم، وعبر عن السجود باستخدام الفعل الأقل شيوعا " קָדַד עַל אַף וּבֶּרֶךְ " الذى ورد خمس عشرة مرة، وقد يرجع سبب اختيار ابن جبيرول لهما وتفضيلهما عن الفعلين الأكثر شيوعا لانهما إستخدما فى العهد القديم للتعبير عن عبادة الله وحده، أما فعل עבד ، والفعل השתחוה فاستخدما للتعبير عن العبادة والسجود لله وللأوثان. كما أن النهى فى الوصايا العشر عن السجود وعبادة أوثان أو آلهه من دون الله استخدم هذين الفعلين.

وقد ورد الفعل (קָדַד) خمس مرات بمعنى السجود إما للملوك أو للانبياء (٣١) لكن هذا لايعد شركا بالله فهو سجود احترام وتبجيل.

" اياك نستعين " أى نطلب العون والتأييد والتوفيق.

وقد عبر ابن جبيرول عن هذا المعنى " מִבַּלְעָדֶיךָ אֵין לִי מִבְטָח וְאַיֵּה צוּר " ليس لى إلاك عونا وحاميا.

" שִׁמְךָ אֵלִי וּמִגְדָּלִי וְחֵילִי " اسمك ياالهى حصنى وقوتى.

" שַׁתִּי בְּךָ מַחְסִי בְּפַחְדִּי וְחֶרְדָּתִי

וְשִׁמְךָ בְּעֵת מָצוֹר שַׂמְתִּי מְצוּדָתִי "

اياك استعين فى خوفى وفزعى واسمك عند الضيق ملجأى

"לִשְׂמֹאל וְעַל יָמִין אַבִּיט וְאֵין עוֹזֵר

כִּי אִם בְּיָדְךָ אַפְקִיד יְחִידָתִי "

اتلفت الى اليسار والى اليمين ولامعين إلاك بيدك استودعت روحى.

" اهدنا الصراط المستقيم " : المعنى دلنا على الصراط المستقيم وأرشدنا اليه، وأرنا طريق هدايتك الموصلة الى أنسك وقربك. وقيل المعنى أرشدنا باستعمال السنن فى أداء فرائضك، وقيل الأصل فيه الإمالة، ومنه قوله تعالى "إنَّا هُدنا إليك" أى مِلنا، فالمعنى مِل بقلوبنا الى الحق. وأصل الصراط فى كلام العرب الطريق، والصراط المستقيم هو دين الله الذى لايقبل من العباد غيره (٣٢).

وكما تعددت التفاسير فى اهدنا الصراط المستقيم وفسرت تفسيرا صوفيا فقد عبر سليمان بن جبيرول عن هذا المعنى بتعبيرات صوفية منها :

• הֲבִינֵנִי וְחָנֵּנִי נְכוֹחָה " أهدنى الطريق المستقيم

• שְׁלַח אוֹרְךָ וְהָאֵר עִוְרוֹנִי " أهدنى بنورك وأذهب عنى غشاوتى.

" صراط الذين انعمت عليهم " تعنى أدم هدايتنا، فان الإنسان قد يُهدى الى الطريق ثم يُقطع به، وقيل هو صراط آخر، ومعناه العلم بالله عز وجل والفهم عنه. واختلف الناس فى المنعم عليهم، فقال الجمهور من المفسرين انه أراد صراط النبيين والصديقين والشهداء والصالحين، وانتزعوا ذلك من قوله تعالى : "ومن يُطع الله والرسول فأولئك مع الذين أنعم الله عليهم من النبيين والصديقين والشهداء والصالحين وحسن أولئك رفيقا". فالآية تقضى أن هؤلاء على صراط مستقيم وهو المطلوب فى أية الحمد(٣٣) .

عبر הרשות عن صراط الذين انعم الله عليهم تعبيراً صوفيا كما ورد فى التفسير بانه "العلم بالله والفهم عنه" فقال

" לא יֵשׁ תְבוּנָתִי רְחָבָה כְּמוֹ כַּלְכֹּל " ليت لى حكمة كلكل. وقد ورد ذكر كلكل فى ملوك أول ٩/٥، وأن الله قد أعطى سليمان من فيض الحكمة والفهم وسعه القلب يفوق مالدى ايتان ها ازراحى وهيمان وكلكل. فليس المقصود هنا حكمة كلكل نفسه، فلقد أتى ابن جبيرول باسم لموافقته القافية، والمقصود هو حكمة وصراط هؤلاء الذين أنعم الله عليهم بالعلم به والفهم عنه ومنهم كلكل.

وعبر عنه ايضا بـ

" הֲבִינֵנִי וְחָנֵּנִי נְכוֹחָה
וְיָפֵק אֶת רְצוֹנְךָ רְצוֹנִי "

أهدنى الطريق المستقيم حتى أرض ماترضى

فسليمان ابن جبيرول يرى ان الذين انعم الله عليهم هم الذين مَنّ الله عليهم بالرضا، أى موافقة العبد على قضاء الله وقدره بسهولة من غير تكلف أو استياء، كقوله سبحانه وتعالى "رضى الله عنهم ورضوا عنه" فالعبد لايستطيع ان يرضى أو يتمكن من الرضا إلا اذا كان الله راضيا عنه ومن ثم يمنحه الرضا، والرضا هو المقام الاخير من مقامات التصوف التى ينبغى على السالك الى الله ان يمر بها فى عروجه اليه(٣٤) .

" غير المغضوب عليهم ولاالضالين " إختلف فى المغضوب عليهم والضالين من هم؟ فالجمهور أن المغضوب عليهم اليهود، والضالين النصارى، وجاء ذلك مفسرا عن النبى صلى الله عليه وسلم فى حديث عدّى بن حاتم وقصة إسلامه وشهد لهذا التفسير أيضا قوله سبحانه فى اليهود : " وباءوا بغضب من الله"، وقال : " وغضب الله عليهم ". وقال فى النصارى : "قد ضلوا من قبل وأضلوا كثيراً وضلوا عن سواء السبيل".

وقيل المغضوب عليهم المشركون، ولا الضالين المنافقون. وقيل المغضوب عليهم هو من أسقط فرض هذه السورة فى الصلاة، والضالين عن بركة قراءتها، وقيل : المغضوب عليهم باتباع البدع، والضالين عن سنن الهدى ، وتفسير النبى صلى الله عليه وسلم أولى وأعلى وأحسن(٣٥) .

عبر הרשות عن المغضوب عليهم والضالين بانهم اتباع المانوية(٣٦) ، والقائلون بالثانية : " לְבַיִשׁ עוֹבְדֵי אֱלִילִים שְׁנַיִם " الخزى لعبدة الاثنين وقال بانهم النصارى لقولهم " باسم الأب والابن والروح القدس " انجيل متى ١٩/٢٨.

"אוֹמְרִים אָב וּבֵן וְרוּחַ שְׁלֹשָׁה
וְגִלּוּלֵיהֶם יִשָּׁלְכוּ שָׁלוֹשׁ"

القائلون أب وابن وروح قدس ثلاثة طرحا ستُطرح أوثانهم فوصف سليمان ابن جبيرول اتباع المانوية والنصارى بأنهم عبده أوثان لقولهم بالثنائية وبالتثليث.

أما عن موقفه من المسلمين فقد اكتفى بان دعا الله أن ينصرف عنهم وأن يتطلع الى اليهود، لا لان المسلمين مغضوب عليهم ولاضلالهم، ولكن لان اليهود للرب والرب لهم، وقد استخدم الرمزية فعبر عن المسلمين بـ " פְּרָאִים " نسبه الى اسماعيل فقد وصف فى تكوين ١٢/١٦ بانه פֶּרֶא אָדָם أى انسان وحشى، فقال :

" מֵעַל פְּרָאִים סוּר וּנְטֵה לְיַעֲלַת חֵן
הִנְנִי לְכָמוֹךָ גַּם אַתְּ לְכָמוֹנִי "

بعد هذا العرض لتفسير ايات "سورة الفاتحة" وايراد مايوافقها فى المضمون من "הרשות" نجد انهما تتفقان فى الوظيفة، فهما فاتحة للصلاة ولاتصح الصلاة بدونهما، ومن هنا اتفقتا

فى التسمية "רשות" يعنى الافتتاحية أو الفاتحة التى تجيز البدء.

كما تتفقان فى المضمون، فتضمن ה " רשות " مثل "الفاتحة" معنى "الحمد" والثناء على الله، ووصف الله بـ "رب العالمين" ووصفه "بالرحمة"، ووصفه تعالى بـ "مالك يوم الدين" على الرغم من عدم تناول الشريعة اليهودية ليوم الدين، مما جعله يقول مثل ابن سينا "بالمعاد النفسانى" المقابل "للمعاد الجسمانى" أو الحشر الذى قالت به الشريعة الاسلامية.

تضمن ה " רשות " الاقرار بالربوبية وتحقيق العبادة لله مثل الفاتحة "اياك نعبد"، كما تضمن طلب العون من الله "اياك نستعين"، كما تضمن طلب الهداية "اهدنا الصراط المستقيم" وقد عبر عن طلب الهداية تعبيرا صوفيا يشبه التفسير الصوفى للصراط المستقيم بانه طريق الهداية الموصل الى أنس الله وقربه.

تضمن ה " רשות " صراط الذى انعم الله عليهم وقد مال للتفسير الصوفى بانهم الذين اوتوا العلم بالله والفهم عنه فذكر انه صراط الذين أتاهم الله الحكمة والفهم وسعة القلب كسليمان وكلكل.

تضمن ה " רשות " المغضوب عليهم والضالين فقال انهم القائلون بالثنائية من اتباع المانوية، والنصارى لقولهم بالتثليث.

أما من حيث اللغة والبلاغة فلاوجه للمقارنة بين صنع الله، وصنع البشر فالفاتحة تنزيل العزيز الحكيم، وسورة من سور القرآن الكريم لذا اتسمت بالبلاغة والفصاحة والبيان كسائر سور القرآن. فالقرآن الكريم معجزة سيدنا محمد النبى الأمى لقوم اشتهروا بالفصاحة والبلاغة فجاءتهم أيات الله من جنس ما اشتهروا به، وبرعوا فيه، وقد تحداهم سبحانه وتعالى أن يأتوا بسورة من مثله.البقرة (٢٣)." وإن كنتم فى ريب مما نزلنا على عبدنا فأتوا بسورة من مثله وادعوا شهداءكم من دون الله ان كنتم صادقين".

ننتقل الى مناقشة الأثر الاسلامى فى فلسفة سليمان بن جبيرول كما تناولها " הרשות "

موضوع البحث : أول القضايا الفلسفية قضية الخلق : أقر سليمان بن جبيرول بخلق العالم فى ستة أيام " מַה יִּקְרוּ מַעֲשָׂיו בְּחָמֵשׁ וְאֶחָד ".

كما قال بخلق الانسان من العدم " הַקֹּם לְיֵשׁ אַיִן וְהִמְצִיאָנִי "

وقال ان الله خلق الانسان من الطين، وصنعه بيديه " אֲנִי חֹמֶר בְּקֶרֶב יָדְךָ אַתָּה עֲשִׂיתַנִי " ان الله صور الانسان واحسن صورته وركب عظامه "

" מִי הוּא , אֲשֶׁר רִקֵּם תְּמוּנָתִי וּמִי עֲצָמַי בְּכוּר יָצַק וְהִקְפִּיאָנִי "

كما أشار الى تناسل الانسان " מִי בֶּטֶן שְׁאוֹל פָּתַח וְהוֹצִיאָנִי "

كما ذكر ان الله نفخ فيه الروح " מִי הוּא אֲשֶׁר נָפַח נְשָׁמָה בִּי "

اذا قارنا قضية الخلق كما عرضها ابن جبيرول بالخلق فى العهد القديم وماورد عن الخلق فى القرآن الكريم نجد ان العهد القديم لم ينص على الخلق من العدم بينما نص عليها اللقرآن فى سورة مريم آية ٩ "وقد خلقتك من قبل ولم تك شيئا".

وورد عن المادة فى تك ٧/٢ انها التراب " وجبل الرب الاله آدم ترابا من الارض " وفى اشعيا ٧/٦٤ انها الطين " نحن الطين وانت جابلنا كلنا عمل يديك".

وذكر القرآن الكريم فى سورة ص آية ٧١ انها الطين " إذ قال ربك للملائكة انى خالق بشرا من طين"، وفى آية ٧٥ من نفس السورة بين سبحانه ان الخلق تم بيديه " قال يا ابليس مامنعك ان تسجد لما خلقت بيدى ".

أما عن تصوير المادة وتركيبها فلم يرد بشأنها ذكر فى العهد القديم بينما جاء فى سورة الانفطار آية ٧، ٨ " الذى خلقك فسواك فعدلك فى أى صورة ماشاء ركبك"

وفى سورة غافر آية ٦٤ " وصوركم فاحسن صوركم "

وفى سورة البقرة آية ٢٥٩ " وانظر الى العظام كيف ننشزها ثم نكسوها لحما ".

ومعنى أنشز الله العظام أى رفعها الى موضعها وركب بعضها على بعض.

لم يتعرض العهد القديم لتناسل الانسان بينما عرضها القرآن الكريم بالتفصيل فورد فى سورة السجده آية ٨.٧ " وبدأ خلق الانسان من طين ثم جعل نسله من سلاله من ماء مهين" وفى سورة المؤمنون ١٢. ١٣ "ولقد خلقنا الانسان من سلاله من طين ثم جعلناه نطفة فى قرار مكين".

أما عن نفخ الروح فقد وردت فى العهد القديم تك ٢/٧ " ونفخ فى أنفه نسمة حياة فصار آدم نفسا حيه" بينما وردت فى سورة ص آية ٧٢ " فاذا سويته ونفخت فيه من روحى".

بعد هذه المقارنة نجد ان سليمان بن جبيرول فى تناوله قضية الخلق قد تأثر بما جاء فى القرآن الكريم فى الخلق من العدم وفى التصوير والتركيب، وفى تناسل الانسان.

ونستخلص مما سبق ان سليمان بن جبيرول لايؤمن بنظرية الفيض التى تقول بها الافلاطونية المحدثة(٣٧) ، رغم اجماع المراجع على كون ابن جبيرول من ابرز ممثلى الافلاطونية المحدثة ومدرسة ابن مسرة فى الاندلس(٣٨) .

القضية الثانية "تدرج الموجودات" أى تقسيم الموجودات الى مراتب او آحاد وابن جبيرول على الرغم من اقراره بخلق الله للانسان مباشرة ومعارضتة لنظرية الفيض، إلا انه يذهب مذهب "اخوان الصفا"(٣٩) فى توضحيهم نظرية الفيض، وبيان تدرج الموجودات وصدورها عن المبدأ الأول باستخدام الاعداد. ويذهب اخوان الصفا الى ان اصل العدكله آحاده وعشراته ومئاته وألوفه هو من الواحد الى الاربعة، وان سائر الاعداد تتركب منها وتنشأ عنها، لذا نجد ابن جبيرول يقسم قصيدته (. קל) الى اربعة اقسام ويجعل قافية القسم الاول منها العدد واحد (אֶחָד).

ويذهب مذهب اخوان الصفا فى نسبه البارى جل ثناؤه من الموجودات كنسبه الواحدمن العدد، وكما ان الواحد سابق الاثنين ومنه يتصور وجود العدد وكذلك الله من الموجودات فهو علة الاشياء وأولها كما ان الواحد أصل العدد ومنشأه.

أما القسم الثانى من القصيدة فيجعل قافيته العدد اثنين (שְׁנַיִם) وكما يقول اخوان الصفا بأن أول شيء اخترعه وابدعه من نور وحدانيته هو جوهر بسيط يقال له العقل الفعال وهو بمثابة العدد اثنين نشأ من الواحد بالتكرار ، كذلك جعل ابن جبيرول العدد اثنين يرمز الى العقل.

أما القسم الثالث من القصيدة فجعل قافيته العدد ثلاثة (שְׁלֹשָׁה) وهو عند اخوان الصفا النفس الكلية الفلكية التى نشأت من نور العقل وهى كالثلاثة نشأت بزيادة الواحد على الاثنين، وكذلك يجعل ابن جبيرول العدد ثلاثة رمزا الى النفس.

وفى القسم الرابع من القصيدة يجعل ابن جبيرول العدد اربعة(אַרְבַּע) قافية له وهو عند اخوان الصفا الهيولى الاولى التى نشأت عن حركة النفس كما نشأت الاربعة بزيادة الواحد على الثلاثة، ثم نشأت سائر الخلائق من الهيولى ورتبت بتوسط العقل والنفس كما ينشأ سائر العدد من الاربعة باضافة ماقبلها اليها(٤٠) .

ويرى اخوان الصفا ان اكثر الامور الطبيعية جعلهاالبارى مربعات مثل الطبائع الاربع التى هى الحراره والبرودة والرطوبة واليبوسة، ومثل الاركان الاربعه التى هى النار والهواء والماء والتراب، ومثل

الاخلاط الاربعه، والازمان الاربعه التى هى الربيع والصيف والخريف والشتاء، ومثل الجهات الاربع، والرياح الاربع، والمكونات الاربع التى هى المعادن والنبات والحيوان والانسان.

وقد جعل الله الامور الطبيعية مربعات لتكون مطابقة للامور الروحانية التى فوق الامور الطبيعية، وليست باجسام وهى على اربع مراتب أولها البارى ثم دونه العقل الكلى الفعال ثم دونه النفس الكلية ثم دونه الهيولى الاولى(٤١) .

القضية الثالثة الجوهر وهو النفس الانسانية ويسميه الفلاسفة النفس الناطقة، ويطلق عليه القرآن الكريم النفس المطمئنة والروح الأمرى، أما الصوفية فيسمونه القلب.

ويعرف فلاسفة الاسلام أمثال الفارابى وابن سينا والامام الغزالى النفس بأنها جوهر روحى بسيط وهى فى طبيعتها من عالم الأمر وليست صورة للجسم بحيث توجد بوجوده وتفنى بفنائه، بل هى جوهر مستقل بذاته، وهم فى ذلك متأثرين بالنصوص الدينية ويرون ان النفس قد هبطت على كره منها الى ذلك الجسم ولذلك فهى تعمل على الخلاص من هذا الجسم الذى يشغلها بشهواته عن فعلها الذاتى (الفكر)، وهى تحن أبدا الى الملأ الأعلى التى هبطت منه(٤٢) .

ويذهب ابن سينا الى أن الحكماء يجب أن يكون كلامهم رمزا حتى لايطلع على مقاصدهم إلا من نثق بنقاء سريرته واستقامة سيرته. لذا أفرد ابن سينا للنفس القصص الرمزية مثل قصة "حى بن يقظان" وقصة "سلامان وأبسال" وقصة الطير، كما رمز لها بالورقاء فى القصيدة العينية(٤٣) .

اذا نظرنا الى الجوهر عند ابن جبيرول نجده " נֶפֶשׁ , נְשָׁמָה "
أى النفس (ونجده " רוּחַ " أى الروح)، ونجده " לֵב " أى القلب، ونجده يستعين بالرمز فرمز له بـ " יְחִידָתִי " وحيدتى " שְׁחוֹרָה " سوداء.

" אֲיֻמָּה " مرهبة ، " בַּת - הַשְּׁלֹשָׁה " ابنه الثالثة .

والنفس عند ابن اجبيرول بيد الله ومن أمر الله وهى قد تكون انسانية أو حيوانية أو نباتية
בְּיָדְךָ נֶפֶשׁ כָּל חַי بيدك نفس كل حى.

وفعلها الذاتى هو الفكر لذا فهى ترفض ان يغيب ذكر الله عن فكرها

מֵאֲנָה נַפְשִׁי לְהָסִיר זִכְרְךָ מֵעַל שְׂעִפַּי

وهى تبارك الله فى كل حين בְּכָל עֵת בָּרְכִי נַפְשִׁי אֲדֹנָי
والنفس موجودة قبل وجودها فى هذا العالم وتعينها وتشخصها وتعلقها بالبدن وقد آمنت به تعالى وهى فى عالم الذّر، وقد هبطت الى البدن وهو التراب على كره منها لمخالفته طبيعتها ولكنها امتثلت طائعة لله.

שָׁחָה לָךְ נַפְשִׁי מֵעֵת הֱיוֹת עָפָר   עַד לֹא כְמוֹ שַׁחַק הָיְתָה גְדֵלָתִי

سجدت (امتثلت) لك نفسى عند تكوين التراب

وقبل ذلك عندما كانت كالذّر

وابن جبيرول فى هذا يتبع تفسير الصوفية لآية الميثاق " واذا أخذ ربك من بنى آدم من ظهورهم ذريتهم واشهدهم على انفسهم..." سورة الاعراف آية ١٧٢ فهو يرى " ان ارواح البشر آمنت منذ الازل بالله وأقرت بتوحيده وهى لم تزل بعد فى عالم الذر، وقبل أن يخلق الله العالم والأجسام المادية التى هبطت تلك الارواح اليها(٤٤) .

والنفس تتوق الى عالمها الروحى العلوى، وهو عالم نورانى رحب فسيح وقد عبر عنه صراحة بانه "الله"

לְאֵל חַיַּי וְשׁוֹקֶקֶת מְאוֹדַי

וְנַפְשִׁי עִם בְּשָׂרִי לוֹ כְמֵהִים

ورمز الى هذا العالم بالنور

מְיַחֵל כָּלְתָה נַפְשִׁי לְחַסְדּוֹ   כְּתוֹחַלְתִּי לְאוֹר בֹּקֶר בְּחָשְׁכִּי

ورمز اليه بالأم   כִּי צָמְאָה נַפְשִׁי לִרְאוֹת פְּנֵי אִמִּי

ومانكره ابن جبيرول عن " הנפש " ينطبق على " הנשמה "

فهما مترابطتان وذكر ان " הנשמה " تترنم بذكر الله

הֶיִנְעַם שִׁיר לְנִשְׁמָתִי עֲדֵי כִּי

תְּבָרֵךְ שֵׁם אֲדֹנָי הָאֱלֹהִים

وهى تامل فى الله وتمنى القلب

וְנִשְׁמָתִי תְּדַבֵּר עַל לְבָבָהּ   דְּעִי כִּי לֶאֱלֹהַּ חַי תְּחַכִּי

كما استخدم " הנשמה " بمعنى الروح كما وردت فى (تك ٧/٢) فقال : من

الذى نفخ فىّ الروح

מִי הוּא אֲשֶׁר נָפַח נְשָׁמָה בִּי

אֲנִי עַל כֵּן אֲהוֹדֶה שֵׁם אֲדֹנָי   בְּעוֹד נִשְׁמַת אֱלֹהִים חַי בְּאַפִּי

ألهج بحمد اسمك اللهم   مابقيت فىّ روح الله الحى

واستخدم ابن جبيرول الروح " הרוח " بمعنى الجوهر، فيطلب من الله أن ينظر كيف امتثلت روحه لامر الله ورضيت بالهبوط والأسر فى ذلك البدن

רְאֵה כִּי נִכְנְעָה רוּחִי בְּקִרְבִּי

ويطلب فى موضع اخر ان تكون روحه وديعة بين يدى الله كما ان اسمه تعالى وديعه فى قلب ابن جبيرول

כְּמוֹ שִׁמְךָ לְפִקָּדוֹן בְּלִבִּי

תְּהִי רוּחִי בְּיָדְךָ פִּקְּדוֹנִי

القلب عند ابن جبيرول نجده كالقلب عند الصوفية له دور اساسى فى ادراك العلوم الالهية، والمعقولات التى لانظير لها فى العالم المحسوس، فالقلب عند الصوفية اذا استنار بنور الايمان والمعرفة يصبح كمرآه تتجلى فيها المعارف الالهية بل ان الذات الالهية نفسها تتجلى فيها وهذا ماذهب اليه الصوفيه فى تفسير قول الرسول صلى الله عليه وسلم : " لاتسعنى ارضى وسمائى ووسعنى قلب عبدى المؤمن"(٤٥)

ونجد ابن جبيرول يترجم هذا المعنى فيقول :

מְרוֹמוֹת לֹא יְכִילוּךָ לְשִׁבְתְּךָ

וְאוּלָם יֵשׁ מְקוֹמְךָ תּוֹךְ סְעִפִּי

(إلهى) لم تسعك سماؤك   ووسعك فكرى

وفى موضع آخر يقول

שְׁשׂוֹנִי רַב בְּךָ שׁוֹכֵן מְעוֹנִי   عظمت فرحتى بساكن مهجتى

وعن القلب ودوره فى الادراك يقول ابن جبيرول :

לִבִּי הֲלֹא טֶרֶם יַשְׂכִּיל פְּלָאֶיךָ   ادرك قلبى معجزاتك

كما جعله سابقا على الحواس فى معرفة الله.

הֲרִימוֹתִי לְךָ לִבִּי וְעֵינַי   وجهت نحوك قلبى

وعينى.

أما الرموز التى استخدمها ابن جبيرول فى الرمز للنفس أو الجوهر فهو رمز " בַּת-הַשְּׁלֹשָׁה " ابنه الثلاثة، وكما ذكرنا فقد استخدم "اخوان الصفا" العدد ثلاثة للتعبير عن النفس، كما قسم ابن سينا النفس الى ثلاث درجات : نباتية وحيوانية وانسانية، وأفعال النفس عند افلاطون ثلاثه : الادراك والشهوة والغضب، والمعانى الموجودة فى قوى النفس الحسية عند ابن باجه ثلاثة : الحس المشترك، التخيل، التذكر.

رمز " יְחִידָתִי " وحيدتى وقد ورد فى العهد القديم ثلاث مرات فقط منها مرتين "مزامير ٢٢/٢١، ١٧/٣٥" كنايه عن النفس ومرادفه لها.

رمز " שְׁחֹרָה " سوداء، صفه للحبيبه وردت فى " نشيد الانشاد ٥/١"

ورمز " אֲיֻמָּה " مُرهِبه، صفه ايضا للحبيبه وردت فى " نشيد الانشاد ١٠/٤" وقد فُسّر الغزل فى سفر نشيد الأنشاد على أنه غزل صوفى بين الرب (الحبيب) وجماعه اسرائيل (الحبيبة) التى رمز لها برموز كثيرة من بينها هذين الرمزين.

كما استخدم ابن جبيرول هذين الرمزين فى المزج بين جوهره وبين جوهر جماعه اسرائيل (الحبيبة) وبين سعيه للعروج للعالم الروحانى وخلاصة من نير البدن، وبين خلاص جماعه اسرائيل (الحبيبة) ومجىء الخلاص ونهاية آلامها وعذابها، فلقد توقع يهود الاندلس ايضا مجىء الخلاص وحددوه فلكيا إستنادا الى اشارات معينه فى سفر يسيرا والى الرقم الوارد فى الاصحاح الاخير من

سفر دانيال، وقد توقعه ابراهام برحيا ١١٢٩م، وتوقعه يهودا اللاوى سنة ١١٣٠م(٤٦) .

وقد حسب له ابن جبيرول ايضا كما قال بذلك ابراهام بن عزرا(٤٧) .

القضية الرابعة : المعرفة

تعد نظرية المعرفة الاشراقية التى إبتدعها الفارابى عن الافلاطونية المحدثة، ثم أخذ بها الفلاسفة والصوفية من بعده هى القاسم المشترك الاكبر بين فلاسفة الاسلام ومتصوفيه. فالمعرفة الاشراقية لاتكتسب بطريق النظر والاستدلال الذى يعتمد على الحس والعقل بل بطريق الكشف والإشراق والشهود الذى يعتمد على الذوق والقلب وذلك بتصفية القلب ونقائه وإزالة "الحجب" التى تحجب القلب عن الرؤية والاطلاع على عالم الغيب أو عالم الملكوت. وازالة الحجب عن القلب تتم عن طريق الكسب الإنسانى والإلهام الإلهى معا، أى عن طريق تصفية النفس من الشهوات ومحو الصفات المذمومة وقطع العلائق والزهد والعزلة وعن طريق توفيق الله من جهة أخرى(٤٨) .

فالغاية القصوى للفلاسفة أن يصبح الانسان شبيها بالله الذى هو مثل الخير والكمال والجمال، بينما غاية الصوفية أن يفنى الانسان فى الذات الالهية، ويصبح بهذا الفناء ذاتا الهية(٤٩) .

لما كانت فكرة وحدة الوجود أو الفناء فى الذات الالهية منافية لعقيدة التوحيد الاسلامى، ولاقت هجوما من الفقهاء والمتشرعين، لذا ظهر من بين الصوفية فى القرن الخامس الهجرى من حاول التوفيق بين الشرع والتصوف والالتزام بما جاء فى الكتاب والسنة أمثال القشيرى المتوفى ٤٦٥هـ، أبو نصر السراج الطوس المتوفى ٣٧٨هـ والغزالى المتوفى سنة ٥٠٥هـ(٥٠) .

اذا نظرنا الى المعرفة عند ابن جبيرول كما تناولها " הרשות " نجده يتبع فلاسفة الاسلام ومتصوفية، فالمعرفة عنده اشراقية، أى بطريق الكشف والاشراق، وتعتمد على الذوق والقلب لاعلى الادراك الحسى المباشر أو الادراك العقلى المباشر أو الحدس، فالكشف عنده يقابل الاستدلال العقلى عند الفلاسفة، فيقول مخاطبا الله سبحانه وتعالى

לִבִּי הֲלֹא טֶרֶם יַשְׂכִּיל פְּלָאֶיךָ

أدرك قلبى معجزاتك

מִי נְהָגַנִי מִנְּעוּרַי עַד הֲלוֹם   מִי לִמְּדַנִי בִּין וְהִפְלִיאָנִי

من الذى وجهنى منذ صباى   ومن ذا الذى علمنى الحكمة وأدهشنى

שְׁלַח אוֹרְךָ וְהָאֵר עִוְרוֹנִי

اهدنى بنورك واذهب عنى غشاوتى

ويقول مخاطبا النفس

לְמִדֵּי דְרָכָיו בִּשְׁנַיִם עָשָׂר וְאֶחָד

بصفاته الثلاث عشرة أدركيه

وعدد الثلاث عشرة، تأويل للجملة ١٢ من الاصحاح ٣٣ فى سفر الخروج وجمله ٧ فى الاصحاح ٣٤ من نفس السفر وهو عدد الاسماء أو الصفات التى نادى بها موسى ربه طالبا منه أن يعلمه كيف يدركه.

وابن جبيرول يذهب مذهب الصوفية فى ازالة الحجب عن القلب لكى ينكشف له الامر ويفيض النور على صدره وذلك عن طريق قهر شهوات البدن بل يبالغ ابن جبيرول ويقدم بدنه قربانا لله

מִשְׁמַנִּי מְאֹד רָזָה וְשָׁחָה

هزل بدنى ونحل

לְפָנָיו אֶעֱרֹךְ לִבִּי כְּקָרְבָּן   וְדִמְעַי אֶשְׁפְּכָה נֶגְדּוֹ כְּנִסְכִּי

له قدمت قلبى قربانا   وقطرت دمعى سكيبا

ويخاطب نفسه قائلا

שִׁפְכִי לְצוּר לִבֵּךְ   נַפְשֵׁךְ וְגַם קִרְבֵּךְ

اسكبى للرب قلبك   اسكبى نفسك وبدنك

وازالة الحجب عن طريق العبادة ايضا، فهى وسيلة وليست غاية

יָהּ לְךָ שַׁחְרִי וְנִשְׁפִּי

אֶפְרְשָׂה כַּפִּי וְאַפִּי

لك تضرعى وسجودى (إياك أعبد) صباح مساء

لمليكى بسطت أكف الضراعة دائماً

وله سجودى وركوعى

שְׁעָלַי אֶפְרְשָׂה תָּמִיד לְמַלְכִּי וְאֶקֹּד לוֹ עֲלֵי אַפִּי

سبحتك حين امسى وحين اصبح باسطا أكف الضراعة ساجدا

שִׁחַרְתִּיךָ בְּכָל שַׁחְרִי וְנִשְׁפִּי וּפֵרַשְׂתִּי לְךָ כַּפִּי וְאַפִּי

لك نسكى وصلاتى לְמוּלְךָ אֶעֱרֹךְ שִׂיחַ כְּזִבְחִי

לְךָ תָּבוֹא תְּפִלָּתִי וְשַׁוְעִי מְקוֹם כֶּבֶשׂ וְעִשָּׂרוֹן וּמִנְחָה

لك صلاتى وتضرعى بديلا لقربانى وتقدماتى

وابن جبيرول هنا يذكر الصلاة كوسيلة تقرب الى الله ولكن لان الصلاة لم ينص عليها ضمن شرائع التوراة لذا يربط ابن جبيرول دائما بين الصلاة وبين تقديم القرابين ، ليوضح انها بديلا لها

ولكنه يذكر فى موضع آخر ان صلاته لجلال الله وانه لايقف امام الله طمعا فى الثواب

לְךָ לֹא לִי עָמְדִי לְפָנֶיךָ וּלְשֵׁם כְּבוֹדְךָ לֹא לְשָׂכָר פְּעֻלָּתִי

وكأنه يردد ماقالته رابعه العدويه "الهى ان كنت عبدتك خوفا لنار فاحرقنى بالنار أو طمعا فى الجنة فحرمها على" وفى موضع آخر " انا أعبد الله لذاته" (٥١)

وبالذكر ايضا تزول الحجب، والذكر حال(٥٢) ، ويعدها جميع فرق الصوفية أفضل العبادات وهو ترديد اسم الله باللسان والتفكر فيه، ويرى الغزالى ان كل العبادات من أجل حصول هذه النتيجة.(٥٣)

אֶזְכְּרָה שִׁמְךָ וְאֶהֱמֶה — اسبح باسمك عاليا

מֵאֲנָה נַפְשִׁי לְהָסִיר זִכְרְךָ מֵעַל שְׂפָתַי

لاترضى النفس — عن ذكرك بديلا

לְשִׁמְךָ אֲנִי אַזְכִּיר שִׁמְךָ — (أتامل) سمائك فاسبح

باسمك

שִׁמְךָ אֵלִי תְּהִלַּת מְהַלְלַי — باسمك اللهم أبدأ تسبيحى

וְשִׁמְךָ בְּעֵת מָצוֹר שַׂמְתִּי מְצוּדָתִי

واسمك عند الضيق ملاذى

وابن جبيرول يتقرب الى الله بتطهير النفس وتصفيتها من الشهوات ومحو الصفات المذمومه عن طريق التوبه والاستغفار والتوبه تبدأ بالاقرار بالذنب.

אוֹדֶה עֲלֵי פִשְׁעִי וְלֹא אֹמַר לְךָ — כִּי הֶעָרִים נָחָשׁ וְהִשִּׁיאָנִי

أبوء بذنبى ولن أقول — خدعتنى الحيه واغوتنى

אֵיכָה אֲכַחֵד מִמְּךָ חֶטְאִי — كيف أنكر خطيتى

אַל תַּחְשֹׁב חֶטְאִי וְאַכְפִּי — لاتؤاخذنى بخطيتى وذنبى

וְעָלֶיךָ עֲוֹנוֹתַי לְכַפֵּר — عليك غفران ذنوبى

וְאִם אֶשְׁגֶּה לְפָנֶיךָ סְלִחָה — ان تعديت اغفر لى

كما يطهر النفس بالمذلة لله — וְאֶדְמֶה לְדַל שׁוֹאֵל עֲלֵי פִתְחִי וְסִפִּי

ذليل بالابواب والاعتاب سائل

וְיוֹם אֶעְטֹף כְּשׁוֹאֵל יָד שְׁלָחָה

مد لى يدك عند ذلى فى سؤالك

ويطهر النفس بطول الفكر :

מְקוֹם שִׁבְתִּי יְעוֹרֵר מַחְשְׁבוֹתַי בְּרָקְעוֹ אֲזַמְּרָה רוֹקַע אֲדָנָי

اتفكر فى الأرض فى انبساطها فاسبح باسطها

הֲגִיג לִבִּי בְּהַבִּיטִי בְקִרְבִּי

اتفكر فى خلق بدنى

ويهذب النفس بمصاحبة الحكماء וְאַיֵּה הַתְּנוּעָה לְכָל מֵבִין אֱהָלֶךָ

ولكل حكيم أسعى وأمل الاذنين وأصغى السمع

وكما ان فرق التصوف رغم انها تجمعها اصول مشتركة ولكن ذلك لم يطمس شخصية كل متصوف وتفرده فلكل متصوف اسلوب فى التفكير والفهم وسليقه خاصة به(٥٤) ، كذلك نجد ابن جبيرول فعلى الرغم من اقتفائه اثر فلاسفة الاسلام ومتصوفيه إلا أن شخصيته اليهودية لم تطمس تماما وعلى الرغم من تعبيره عن بعض المقامات التى يجب على السالك ان يتبعها فى عروجه الى الله مثل مقام التوبة والزهد والفقر وتعبيره عما يحل على قلبه من إلهام، مثل العشق

לִבִּי בְּךָ חָשַׁק וְלֹא יוּכַל לְסַתִּיר עֲדֵי יֵרָאֶה חִשְׁקוֹ בְּמִלָּתִי

عشقك القلب ولم يقو على الكتمان فباح بعشقه لسانى

הֲלֹא אֶצְפֹּן בְּלִבִּי שֵׁם כְּבוֹדֶךָ וְגָבַר חִשְׁקָהּ עַד יַעֲבֹר פִּי

اخفيت اسم جلالك بين ضلوعى   فتعاظم حبك وفاض به الفم

إلا أنه استخدم بعض الرموز الصوفية الخاصة به كرمزه للعالم بأنه كالعنقود متعلق بالله

תּוֹלֶה עוֹלָם כְּמוֹ אֶשְׁכֹּל

وقد ورد تشبيه المخلوقات بالعنقود فى اشعيا ٦٥/٨ "

" כֹּה אָמַר יְהוָה כַּאֲשֶׁר יִמָּצֵא הַתִּירוֹשׁ בָּאֶשְׁכּוֹל וְאָמַר אַל-תַּשְׁחִיתֵהוּ

כִּי בְרָכָה בּוֹ כֵּן אֶעֱשֶׂה לְמַעַן עֲבָדַי לְבִלְתִּי הַשְׁחִית הַכֹּל "

كما ورد فى " ספר הרדים ٢٩/٧ - ٣٠ " תולה עולם

כאשכול סובל הכל"معلق العالم كعنقود تحمل الكل".

ومن خصائص تصوف ابن جبيرول انه مزج بين عروجه وخلاصه الفردى وبين عروج جماعه اسرائيل أو الخلاص الجماعى، بمجيء المسيح المخلص ومزج بين ظمأ نفسه لعالمها الروحى وظمأ شعبه للخلاص المسيحانى وربط بين قهر البدن وتقديم القرابين، كما مزج فرحته بالوصول بفرحة شعبه بمقدم المسيح المخلص، وبلوغهم مرتبه السعداء(٥٥) عند ابن اباجه او الدرجه الرابعه من النور عند الغزالى أى يصبحوا سرج منيره يفيض نورهم على من دونهم من الناس(٥٦) .

علينا ان نشير هنا الى نقطة هامة وهى مخالفة ابن جبيرول للافلاطونية المحدثه فى وحدة الوجود أو الفناء والاتحاد، لمخالفتها الشريعة اليهودية، كما سبق وخالفها فى نظرية الفيض، ونجده يتبع المتصوفة السنيين أمثال الغزالى فى وصفه القرب الذى يصل اليه بأنه درجات " يضيق عنها نطاق النطق، وان من تخيل فيه حلولا، أو اتحادا ، أووصولا فهو مخطىء، وإنما هى درجة من القرب وكفى (٥٧) .

فيقول: הִנֵּה בְּמוּל סִבְּךָ יְשַׁלֵּם בְּיוֹם שׁוּבָהּ

אֵלָיו וְיוֹשִׁיבָהּ אֶצְלוֹ וְיַקְרִיבָהּ

وثواب خيرك يثيبك يوم معادك   ويجلسك عنده ويقربك

من خلال القضايا الفلسفية التى عرضناها نجد ان سليمان ابن جبيرول لايعد تابعا للافلاطونية المحدثه بل تابعا للفلسفة والتصوف الاسلاميين، ففى قضية الخلق وجدناه لايؤمن بنظرية الفيض الافلاطونية المحدثة.

كما انه لم يقل بالفناء أو الاتحاد وهو غاية المعرفة الاشراقية عند الافلاطونية المحدثة، وذلك لمخالفته الشريعة اليهودية، وقال مثل المتصوفة السنيين أمثال الغزالى بأن الغاية درجة من القرب وكفى.

اخذ ابن جبيرول عن ابن سينا المعاد النفسانى المقابل للمعاد الجسمانى الذى لم تتحدث عنه الشريعة اليهودية.

رغم مخالفته نظرية الفيض، استخدم ابن جبيرول العدد فى تقسيم الموجودات بنفس استخدام " اخوان الصفا" الذين اخذوا فكرته عن الفيثاغوريين.

تبع ابن جبيرول فلاسفة الاسلام أمثال الفارابى وابن سينا والغزالى فى تعريف النفس الانسانية (الجوهر).

نتناول فى هذا القسم الأثر العربى فى الشعر العبرى الاندلسى كما يتضح فى " הרשות " موضوع البحث.

הרשות كما ذكرنا ليس شعرا دينيا שיר קדש فحسب، بل פיוט أى يعد جزءا من الصلاة، ومع ذلك فهو لايتبع التراث الشعرى الدينى السابق عليه. فالشعر العبرى الدينى لم يعرف الوزن والقافية والمحسنات البديعية، وقد دخلت هذه الاشياء الى الشعر العبرى الدنيوى فى الاندلس محاكاة وتقليدا للشعر العربى فاصبح الوزن أعظم أركانه، كذلك القافية، وأصبح الشعر هو ماجارز بيتاً واتفقت أوزانه وقوافيه.

كما لم يعرف الشعر الدينى العبرى، قبل فترة الأندلس، القصيدة التى تتكون من أبيات، وينقسم البيت فيها الى شطرين، والتى تلتزم بوزن واحد وقافية واحدة لكل أبيات القصيدة.

لم تكن محاكاة الشعراء اليهود للشعر العربى، لمجرد التقليد نتيجة أعجابهم به ، بل نتيجة تعصبهم للغة العبرية، ولاثبات انها قادرة مثل اللغة العربية على أن تُنحت منها بحوراً وأوزانا وأن يُنظم منها شعراً على غرار الشعر العربى، فيهودا اللاوى رغم أن ديوانه يضم مجلدين للشعر الدنيوى استخدم فى نظمه البحور والاوزان وقواعد البلاغة العربية، ومع ذلك نراه فى كتابه " الحجة والدليل فى نصرة الدين الذليل" يعارض استخدام الاوزان العربية ويقول أنها أفسدت اللغة العبرية وشعرها، ويرى ان البيوط، وهو التراث الدينى العبرى، لايفسد اللغة ولم يوقعها فى تلك الذلات (٥٨) . ويقول على لسان الحَبْر ان محاكاتنا غيرنا فى النظم وادخالنا الاوزان الى العبرية من تخلفنا وخلافنا، فافسدنا وضع لغتنا التى وضعت للألفة فنردّها الى الشتات.

وموسى بن عزرا رغم وضعه كتاب " المحاضرة والمذاكرة" فى الأدب والبلاغة، وتناوله طرق صناعة القصيدة، وأسلوب من يستخدمون المحسنات البديعية، وقواعد وضوابط الأسلوب، مقتفيا أثر ابن المعتز، وابن رشيق، وابن الأثير، وأبى هلال العسكرى، إلا أنه يحدد الشعر الدينى بقوله " ان الشعر الدينى هو ماجاء بلغه سليمه سلسه، جادة بعض الشىء، خالية من المحسنات البديعية".

فلقد نظر شعراء العصر الوسيط الى الوزن والقافية وألوان البديع على أنها أمور غريبة على

العبرية لذا قصروها على الشعرية الدنيوى فقط، بل وفصلوا بينه وبين الشعر الدينى على هذا الاساس.

وفى العصر الحديث نجد من الباحثين العبريين من فصل بين الشعر الدينى والشعر الدنيوى على هذا الاساس أيضاً وذهبوا الى أن الشعر الدنيوى هو ما استخدم الوزن والقافية والمحسنات البديعية على غرار الشعر العربى، أما الشعر الدينى فهو ماجاء خالياً منها . (٥٩)

نستخلص من ذلك أن اليهود على مر العصور جعلوا للشعر الدينى שיר קדש بوجه عام وللشعر الدينى المرتل فى الصلاة פיוט بوجه خاص، جعلوا له خصوصية تماثل خصوصية الدين اليهودى نفسه، ومن هنا تأتى أهمية دراسة הרשות فهو פיוט ورغم ذلك فقد أثبتنا فى القسم الأول من هذا البحث تأثره من حيث المضمون بـ " سورة الفاتحة"، ومن الناحية الفنية نجد أنه استخدم البحور والأوزان العبرية المنحوتة من البحور العربية.

فجاء הרשות على وزن الكامل הַשָּׁלֵם

ووزن فى العربية : متفاعلن متفاعلن متفاعلن فى كل شطر

وفى العبرية : מִתְפָּעֲלִים מִתְפָּעֲלִים מִתְפָּעֲלִים فى كل شطر.

واستخدم وزن الرمل הַקָּלוּעַ

ووزنه أساساً فاعلاتن فاعلاتن فاعلاتن فى كل شطر. وبالعبرية פָּעֳלוּלִים פָּעֳלוּלִים

פָּעֳלוּלִים وأحيانا يحذفون التفعيله الثالثة بالكامل من كل شطر، وهم فى ذلك يفعلون مافعله العرب عندما حذفوا التفعيله الثالثة فى الضرب المجزوء من بحر " الرمل" وتصبح التفعيله " فاعلاتن فاعلاتن" فى كل شطر. كما استخدم البسيط הַמִּתְפַּשֵּׁט

ووزنه " مستفعلن فاعلن مستفعلن فعلن" فى كل شطر. وفى العبرية מִתְפָּעֲלִים

פּוֹעֲלִים מִתְפָּעֲלִים פּוֹעֲלִים فى كل شطر، واستخدم أيضا وزن الوافر הַמַּרְבֶּה

ووزنه فى العربية مفاعلتن مفاعلتن فعولن فى كل شطر .

وفى العبرية מְפוֹעָלִים מְפוֹעָלִים מְעוּגָלִים (٦٠)

استخدم הרשות القافيه، والقافيه كما عرّفها الخليل بن أحمد : هى من آخر حرف فى البيت الى أول ساكن يليه من قبله، مع حركة الحرف الذى قبل الساكن. وقد تكون بعض كلمة، وقد تكون كلمة، وقد تكون كلمتين .

وقد جعل القرّاء القافية حرف الروى وتبعه على ذلك أكثر الكوفيين، ومن الناس من يرى أن القافية حرفان من آخر البيت . (٦١)

اذا نظرنا الى قافية הרשות نجده يتبع الخليل أحيانا ويجلعها من آخر البيت الى أول ساكن يليه من قبله مع حركة الحرف الذى قبل الساكن (אִמִּי (شذت فى حركة ماقبل الساكن) לַחְמִי , טַעְמִי , לַחְמִי) (לְסַפֵּר , לְכַפֵּר , אֲסַפֵּר)

وأحيانا يجعلها آخر ثلاث حروف (עָיִן , דָּיִן , אָיִן , יָיִן)، والقافية فى הרשות قد تكون كلمة أو بعض كلمة.

وقد جاء הרשות مطلقا (يتبع النوع الأول من المطلق) ومقيداً، والمقيد كما شرحه ابن رشيق ماكان حرف الروى فيه ساكنا، وأجاز الخليل التغيير فى حركة ماقبل الروى فى المقيد خاصة، فتأتى بالكسر أو الضم أو الفتح. (٦٢)

المطلق نوعان ماتبع حرف رويه وصل فقط. والوصل أحد أربعة أحرف : الياء، الواو، الألف، والهاء، فما وصله ياء.

قِفَا نبكِ من ذِكرى حبيب ومنزلِ فبعد اللام ياء فى اللفظ لايقوم الوزن إلا بها، وكلُ وصل ساكن ماخلا الهاء فانها تكون ساكنة ومتحركة، والوصل لايكون ماقبلها ساكنا . (٦٣)

النوع الآخر من المطلق ماكان لوصلهِ خروج، ولايكون ذلك الوصل إلا هاء متحركة. مثل حتى يُوَارى فى ثرى رَمْسِهِ فالسين حرف الروى، والهاء وصل. وبعدها فى اللفظ ياء هى الخروج . (٦٤)

استخدم الرשות من الوان البديع مايلى : ١ – التشبيه :

وجاء ظاهراً باحتوائه أداة التشبيه "נִגְזֶזֶת עֲלֵי דָתָהּ כְּרָחֵל" شبه جماعة أسرائيل فى تمسكها بدينها وصمتها وتحملها بصمت الحملان حين تجز وتحملها . وجاء بليغاً ومستترا بدون أداه تشبيه (עֻזִּי וּמָעֻזִּי וְגוֹזִי שִׁמְךָ אֵלִי) شبه اسم الله بانه مجده وحصنه ومُخرِجه.

٢ – الكناية :

استخدم للكناية عن الخشوع لله אֶקֹּד לוֹ עֲלֵי אַפִּי וּבִרְכַּי واستخدم للكناية عن المسيح المخلص שׁוֹכֵב עֲלֵי מִטּוֹת זָהָב בְּאַרְמוֹנַי .

٣ – الاسّتعارة :

שְׁעָרֶיךָ בְּדָפְקִי יָהּ פְּתָחָה

فاستعار لله أبواباً مغلقة

٤– التمثيل :

وهو من ضروب الاستعارة، وذلك أن تمثل شيئاً بشيء فيه اشارة

אֶצְפֹּן בְּלִבִּי שֵׁם כְּבוֹדָךְ וְגָבַר חִשְׁקָךְ עַד יַעֲבֹר פִּי

فتمثل العشق بالجنين والقلب بالرحم ومثّل كبر العشق بداخله باكتمال نمو الجنين ومثّل تعبير الفم عن العشق بعملية الولادة، فاستعار للعشق النمو والولادة.

٥– الطباق :

(לִשְׂמֹאל וְעַל יָמִין) (יוֹמִי וְלֵילִי) .

٦ – المقابلة : المقابلة أكثر ماتجىء فى الاضداد، فاذا جاوز الطباق ضدين كان مقابله.

מְרוֹמוֹת לֹא יְכִילוּךָ לְשִׁבְתְּךָ
וְאוּלָם יֵשׁ מְקוֹמְךָ תּוֹךְ סְעִפַּי

فقابل بين السماء ، وبين اتساعها، وكيف انها لاتسع الله وبين فكره ومحدوديته وكيف انه يسع الله.

٧ – الاشارة : وهى لمحة دالة واختصار وتلويح يعرف مجملاً ومعناه بعيد من ظاهر لفظه، (٦٥) ، وقد استخدمها הרשות ليشير بلفظ قليل الى أحداث وقصص ومعانى فى العهد القديم منها :

מַה יְּקָרוּ מַעֲשָׂיו בַּחֲמֵשׁ וְאֶחָד فهو يشير الى قصة الخلق التى وردت فى الاصحاح الأول من سفر التكوين والتى تمت فى ستة أيام.

٨ – الجناس أو التجنيس أو المجانسة : وهو يأتى على ستة ضروب وأكثر ما استخدمه הרשות التجنيس المحقق : وهو ما اتفقت فيه الحروف دون الوزن، رجع الى الاشتقاق أو لم يرجع وكمثال

חֲסִדְךָ יָהּ לֹא חֲשַׂכְתּוֹ גַּם אֲנִי לֹא אֶחֱשֶׂה פִּי

كما استخدم المضارعه، وهو على ضروب كثيرة منها أن تزيد الحروف وتنقص.

فأورده بالنقص كما فى לְשִׁמְךָ אֲנִי אַזְכִּיר שִׁמְךָ

הֲבָא לְאַרְמוֹנִי יִמָּצֵא בְּמַטְמוֹנִי עָסִים וְרִמּוֹנִי מְרִי וְקִנְמוֹנִי

وأورده بالزيادة كما فى

שְׁעֵה שַׁוְעָה מְגַלֶּה תַּעֲלוּמוֹת וְהוֹפִיעָה לְיֶשַׁע מִמְּרוֹמוֹת

كما استخدم المشاكله : وهى ضروب منها المشاكله فى اللفظ خاصة (٦٦) مثل :

שְׁפְכִי לְצוּר לִבֵּךְ נַפְשֵׁךְ וְגַם קִרְבֵּךְ

הוֹדִי לְמִשְׂגַּבֵּךְ שִׁירָה וְגַם עָרְבֵּךְ

שׁוֹכֵב עֲלֵי מִטּוֹת זָהָב בְּאַרְמוֹנִי

מָתַי יְצַוּוּ יָהּ תָּכִין לְאַדְמוֹנִי

يؤخذ على الشاعر لجوئه الى الحشو، وهو كما عرّفه ابن رشيق أن يكون فى داخل البيت من الشعر لفظ لايفيد معنى، وانما أدخله الشاعر لاقامة الوزن، فان كان ذاك فى القافية فهو استدعاء، واذا زاد الحشو فى حسن البيت وتقويه معناه فهو يدخل فى باب التتميم والالتفات والاستثناء.

ومما يكثر به حشو الكلام " أضحى، وبات ، وظل، وغدا، وقد، ويوما) ويكره للشاعر استعمال " ذا، وذى، والذى، وهو، وهذا، وهذى " وكذلك يكره للشاعر قوله فى شعره " حقاً" الإ أن تزيد المعنى حسنا وتوكيداً ظاهراً . (٦٧)

والحشو كما جاء فى الרשות لايفيد معنى بل جاء أحيانا لاقامة اكروستيك التوقيع كما فى :

שְׁעָלַי אֶפְרְשָׂה תָּמִיד לְמַלְכִּי וְאֶקֹּד לוֹ עֲלֵי אַפִּי וּבִרְכִּי

فالشين وهى اداه الوصل مما يكره للشاعر استعماله وقد اتى بها ليوقع بالحرف الأول من اسمه وقد سكّن حركتها لإقامة الوزن (ـ ـ ـ).

كما أورد הֲהָ.. לָהּ אֲנִי נִשְׁלָה אֵיכָה לֹא אֲקַוֶּה לָהּ

فقد أتى بـ اسم اشارة مما يكره للشاعر قوله ولكن ليوقع بالحرف الأخير من اسمه .

وجاء بالحشو لإقامة الوزن

מְשׁוֹשִׂי עִם מְנָת כּוֹסִי בְּעוֹשִׂי   אֲשֶׁר עֵת אֶזְכְּרָה אוֹתוֹ וְאֶהֱיֶם

فأتى אֲשֶׁר وهى مايكره للشاعر قوله ولكن لاقامة وتد التفعيله מְפוֹעָלִים

وأتى بالحشو لاقامة البيت :

אָמְנָם אֲנִי חֹמֶר בְּקֶרֶב יָדְךָ   אַתָּה עֲשִׂיתַנִי אֱמֶת לֹא אָנִי

فاتى אָמְנָם حقا ، אֱמֶת حقيقة وهى ممايكره للشاعر قوله واتى بهما لاقامة البيت، فالمعنى يستقيم بدونها، كذلك לֹא אָנִי لامعنى لها بعد قوله :

אַתָּה עֲשִׂיתַנִי لكنه اتى بها ليقيم القافية وهو مايسمى استدعاء.

ومن الحشو الذى لجأ اليه הרשות التكرار : وهو يعد من أبواب البلاغه، وله مواضع يحسن فيها، ومواضع يقبح فيها، وأكثر مايقع التكرار فى الألفاظ دون المعانى، وهو فى المعانى دون الألفاظ أقل، فاذا تكرر اللفظ والمعنى جميعاً دون افادة معنى فهو يدخل فى الحشو. فتكرر فى הרשות فعل الرجاء שִׁמְעָה لاقامة الوزن دون أن يضيف شيئاً فى المعنى

שִׁמְעָה אֲדוֹן עוֹלָם שִׁמְעָה תְּהִלָּתִי   תִּכּוֹן לְפָנֶיךָ קְטֹרֶת תְּפִלָּתִי

ومما يؤخذ على הרשות أيضا " الاقتباس من العهد القديم" وهو ماعده موسى بن عزرا فى " المحاضرة والمذاكرة"من محاسن الشعر (٦٨) ، وفى الحقيقة فهو ليس اقتباس ولكن احياء للغة ميتة، فقد كانت اللغة العبرية آنذاك لغة صلاة وعبادة فقط، لذا حاول الشاعر جاهدا استئصال كلمات العهد القديم ووضعها فى أبيات وسياق مخالف لمعناها التى جاءت به فى العهد القديم . وقد اضطره الى الاعتماد على العهد القديم كمصدر لغوى وحيد عزوفهم عن الأخذ من لغة المشنا

والتلمود التى اطلقوا عليها اسم " לשון חכמים " واعتبروها لغة محرفة عن لغة العهد القديم.(٦٩)

واضطره الى ذلك ابتعادهم عن لغة البيوط الكلاسيكى لما فيها من اخطاء نحوية واستعمالات خاصة(٧٠) ، كما اضطره الى ذلك محاكاتهم للعرب فى التزامهم فى اشعارهم بلغة القرآن الكريم ونحوه، لذا حاولوا إحياء لغة العهد القديم ووضعوها فى مضامين واغراض شعرية جديدة عليها، وحاولوا قدر استطاعتهم المحافظة على النحو العبرى القديم إلا أن الضرورة الشعرية اوقعتهم فى بعض التجاوزات النحوية كتحريك الساكن وتسكين المتحرك، واقحام واو العطف وحروف النسب لاقامة الوزن على حساب المعنى.

الهوامش

الهوامش

١ - انظر رسالة الدكتوراة غير المنشورة المقدمة من الباحثة لقسم اللغة العبرية وآدابها - بكلية الاداب - جامعة عين شمس - سنة ١٩٨٧م، ص ١٥٧.

٢ - أختلفت الربانون حول صلاة " עַרְבִית " المغرب وحول كونها فرضاً أم نفلاً،أما صلاة שחרית الصبح فقد أجمعوا على كونها فرضا (ברכות כ"ד ' ע"ב) راجع أهمية صلاة الصبح عند : פליישר עזרא : שירת הקדש העברית בימי- הביניים ' כתר ' ירושלים 1975 ' עמ' 29 .

٣ - אבן - שושן ' אברהם : המלון החדש ' הוצאת קרית ספר בע"ם 1980' ' ירושלים .

٤ - راجع : القرطبي ، ابو عبد الله محمد بن أحمد الانصارى : الجامع لاحكام القرآن، الجزء الأول، القاهرة ، مطبعة دار الكتب ١٩٤٦م، ص ١١٩.

٥ - هى عبارة عن تسبيح وشكر لله وهى تتكون من عدة فقرات أولها من اخبار الايام الاول ١٦/٨-٣٦ تبدأ بـ : " הוֹדוּ לה' קִרְאוּ בִשְׁמוֹ " ثم مقتطفات من سفر المزامير، ثم نشيد البحر من سفر الخروج ١٤/٣٠، ١٥/١ - ١٩، وهى تسمى مجتمعة " פְּסוּקֵי דְזִמְרָא " وهى تسبق ببركة تسمى باسم بدايتها (בָּרוּךְ שֶׁאָמַר וְהָיָה הָעוֹלָם) وتختم ببركة تسمى بـ " יִשְׁתַּבַּח שִׁמְךָ לָעַד ' מַלְכֵּנוּ " وفى السبوت والأعياد تبدأ بـ [נִשְׁמַת כָּל חַי תְּבָרֵךְ] " وتسمى البركتان بـ (בִּרְכַּת הַשִּׁיר) " وفى السبوت والأعياد يضيفون مقتطفات من المزامير أكثر من التى تتلى فى الأيام العادية.

راجع :

* האנציקלופידיה העברית " הוצאת ספרית פועלים " 1988 "
כרך 32 עמ' 1014 "תפלות וברכות .

* לאו " הרב י. מ : יהדות הלכה למעשה " מסדה "
1988 " ישראל " עמ' 40 " 41 .

*פליישר " עמ' 29 .

٦ – المرجع السابق ص ٣٩٥.

٧ – أى فاتحة لـ " נשמת " وهى الكلمة الاولى من البركة السابقة على "פסוקי-דזמרא " فى السبوت والاعياد، أى تعنى فاتحة للبركة السابقة على فقرات التسابيح.

٨ – أى فاتحة لـ " קדיש " وهى فقرة تعد من صلاة الجماعة منذ عصر الجاونيم، وهى باللغة الارامية ويرتلها الإمام مرتين فى الصلاة مرة فى بداية الصلاة والثانية فى نهاية الصلاة، " קדיש " ترتل فى صلاة الصبح بعد فقرات التسابيح وقبل بداية البركة السابقة على قراءة " שמע ".

" קדיש " عبارة عن تسبيح للرب ثم دعاء بتعجيل الخلاص المسيحانى، يليها تمجيد للرب، وهناك فقرة أضافية يرتلها الأمام عند تلاوة " קדיש " فى نهاية كل صلاة وهى عبارة عن دعاء بان يتقبل الله الصلاة والدعاء وأن يعم السلام وأن يحسن الله الى بنى اسرائيل، ثم تختتم بتمجيد الرب .

راجع :

*האנציקלופידיה העברית " כרך 32 " עמ' 1014 .

* לאו : יהדות הלכה למעשה " עמ' 41– 44 .

٩ – أى فاتحة لـ " ברכו " وهى الكلمة الاولى من دعوة الامام لجمهور المصلين للبدء فى قراءة " שמע " وهى " ברכו את ה' המבורך " وبهذه الجملة تبدأ " تلاوة شمع" فى صلاة الصبح وفى صلاة المغرب.

١٠- هو الكتابة العبرية لكلمة المُحَرَّك بالعربية، أى مافيه حركة . وهو فاتحة لـ " נשמת " أيضا أى البركة السابقة على فقرات التسابيح، فى السبوت والأعياد، وهو يأتى دائما فى قالب موشح أو قالب شبيه بالموشح، ويحتمل أنه لايأتى كفاتحة لبركة " נשמת " ذاتها ولكن فاتحة أو مدخل لبيوط " נשמת " .

راجع: פליישר ، עמ' 400 .

١١ – هو שְׁלֹמֹה בֶּן יְהוּדָה אִבְּן - גַּבִּירוֹל (بالعربية أبو أيوب سليمان بن يحيا أبن جبيرول، وباللاتينية Avicebron ، وهو شاعر وفيلسوف يهودى عاش فى الأندلس فى القرن الحادى عشر ولد فى مالقه ١٠٢٢/٢٠ وتوفى فى بلنسيه ١٠٥٧/٨م.

١٢ – . פליישר ، עמ' 400 .

١٣ – راجع القرطبى ، الجامع لاحكام القرآن ، ص ١١٤ .

قطب ، سيد : فى ظلال القرآن، المجلد الأول، الأجزاء : ١ – ٤، دار الشروق، الطبعة الثالثة عشرة ١٩٨٧م ١٤٠٧هـ ص ٢١.

١٤ – راجع :

שִׁירֵי - הַקֹּדֶשׁ לרבי שלמה אבן גבירול מאת ד"ר

דב יַרְדֵּן ، כרך שני ، הוצאת שנית ، ירושלים ، 198 .

١٥ – راجع : القرطبى ، ص ١٣٤.

١٦ – المرجع السابق ص ١٣٦ – ١٣٩.

١٧ – אבן שושן ، אברהם : קונקורדנציה ד"ה לתנך .

١٨ – אבן שושן ، אברהם : המלון העברי המרכז ، הוצאת קרית ספר בע"מ ، ירושלים 1987 .

١٩ – القرطبى، ص ١٣٩.

٢٠- قطب سيد : فى ظلال القرآن، ص ٢٤.

٢١- אבן שושן : קונקורדנציה לתנך .

٢٢- المرجع السابق

٢٣- القرطبى ص ١٣٩ - ١٤١.

٢٤- المرجع السابق ص ١٤٢ - ١٤٣.

٢٥- المرجع السابق ص ١٤٣ - ١٤٥.

٢٦ - אבן שושן : קונקורדנציה לתנך .

٢٧ - راجع خليف، د. فتح الله : ابن سينا ومذهبه فى النفس، جامعة بيروت العروبية، سنة ١٩٧٤م، ص ١١٧، ١١٨.

٢٨ - ابن منظور، أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم : لسان العرب، المجلد الثالث، بيروت، ١٩٥٥م، مادة (عود).

٢٩ - القرطبى، ص ١٤٥.

٣٠ - لم ينص على الصلاة ضمن شرائع التوراة، وهناك آراء تقول بان الصلاة اليهودية ظهرت كبديل لتقديم القرابين، بعد خراب الهيكل والتوقف عن تقديم القرابين، أى أنها جاءت لتكون صلة بين الرب وبين اسرائيل عوضا عن القرابين، لذا يتلى فى صلاة الصبح فصل كامل من باب زباحيم الذى تتركز فيه كل أنواع القرابين وتفاصيل تقديمها. ويؤيد وجهة النظر تلك بعض الاشارات اللغوية منها المزمور ٥/٤ (ה׳ בקר תשמע קולי בקר אערך־לך ואצפה) يارب بالغداة تسمع صوتى، بالغداة اوجه صلاتى نحوك وانتظر، فالفعل עָרַךְ استخدم للتعبير عن تقديم القرابين (لاويين ١٢/١ ، ٥/٦).

فشاعر المزامير "يقدم" صلاة بدلاً من قربان تاميد الذى يقدم صباحاً. كذلك المقابلة فى (أمثال ٨/١٥) "ذبيحة الاشرار مكرهة الرب وصلاة المستقيمين مرضاته". وفقا لذلك فالصلاة يجب أن

تكون مرتين فى اليوم صلاة الصبح بدلا من قربان تاميد الصباحى، وصلاة العصر بدلا من قربان تاميد الذى يقدم فى العصر، وهناك رأى يقول بانها ثلاث صلوات فى اليوم طبقا لما ورد فى (دانيال ١١/٦). ومن هنا ثار الخلاف فى التلمود (براخوت כ"ז ׳ ע"ב) حول صلاة المساء وهل هى نفل أم فرض ؟

راجع : * האנציקלופידיה העברית ׳ כרך 32 עמ׳ 1009- 1012 .

* לאו ׳ יהדות הלכה למעשה ׳ עמ׳ 36- 37 .

٣١ - ملوك أول ١/١٦، ٣١، صموئيل أول ٩/٢٤، ١٤/٢٨، تكوين ٢٨/٤٣.

٣٢ - القرطبى ص ١٤٦، ١٤٧.

٣٣ - المرجع السابق ص ١٤٨.

٣٤ - راجع عون ، د. فيصل بدير : دراسات فى التصوف الاسلامى والفلسفة ، مكتبة الحرية، جامعة عين شمس، ص ١٢٤ - ١٢٧.

٣٥ - القرطبى ص ١٤٩ ، ١٥٠.

٣٦ - تنسب الى " مانى بن فاتك" وهو يرى ان العالم مركب من اصلين قديمين هما : النور والظلمة، وأن هذين الأصلين قديمان، وانكر أن يوجد شىء من العدم أو أن يصير الى العدم ونسب الى النور والظلمة ماننسبه الى الفاعليه الالهية، ويميل مانى الى الزهد والرهبنه لاعتقاده بان الامتزاج بين النور والظلمة أو بين العقل والجسم، شر يجب الخلاص منه .

٣٧ - الافلاطونية المحدثة مذهب إشراقى يقوم على التجرد من ماديات النفس واعتزال العالم الخارجى باطالة التأمل والتفكر والنظر فى النفس أو فى العالم رغبة الوصول الى الاله أو الاتحادبه فكريا والعيش معه فى العالم الاعلى، وقد أثر هذا المذهب أولاً عن أفلاطون ثم قوى وأشتد على يد أفلوطين فى القرن الثالث الميلادى.

وتقول الافلاطونيه بقدم العالم، وانه فاض عن الله بالضرورة أى لادخل للارادة الالهية فى وجوده وأن أول شىء فاض عن الله هو العقل، وهو أكمل الاشياء بعد الواحد، وله قوة الانتاج ولكن أقل من الواحد، والنفس فاضت عن العقل، وكمالها أقل من العقل وهى واسطة بين العالم

الروحانى والعالم المادى. راجع : هلال د. ابراهيم التصوف الاسلامى بين الدين والفلسفة، دار النهضة العربية ١٩٧٩م، ص ٣٤.

غنى، د. قاسم : تاريخ التصوف فى الاسلام، مكتبة النهضة المصرية ١٩٧٢م ص ١٣٩.

٣٨ – راجع : האנציקלופידיה העברית ׳ כרך 10 .

النشار، د. على سامى ، الشربينى ، عباس : الفكر اليهودى وتأثره بالفلسفة الاسلامية، منشأة دار المعارف، الاسكندرية، ١٩٧٢م ص ٢٢١.

٣٩ – اخوان الصفا هم جماعة سرية من غلاة الشيعة الاسماعيليين نشأت بالبصرة فى منتصف القرن الرابع الهجرى، وكانوا يريدون قلب النظام السياسى المسيطر على العالم الاسلامى يومئذ (الخلافة العباسية فى بغداد، والفاطميه فى شمال أفريقيا) عن طريق قلب النظام العقلى المسيطر على حياة المسلمين، وهم يسلكون فى ذلك مسلك الفيثاغوريين فى قلب النظام السياسى اليونانى القديم، ورسائل اخوان الصفا عبارة عن اثنتين وخمسين رسالة أشبه بدائرة معارف فلسفية علمية تمزج بين فلسفة اليونان وحكمة الهند وآداب الفرس وآداب العرب والاسلام وغيره من الديانات السماوية وغير السماوية. وقد وصلت رسائل أخوان الصفا الى الأندلس فورد فى كتاب (عيون الانباء فى طبقات الاطباء نقلا عن القاضى صاعد) ان الطبيب ابى الحكم الكرمانى القرطبى المتوفى ١٠٦٦م هو أول من أحضر رسائل أخوان الصفا الى الأندلس فى أحدى رحلاته الى الشرق .

٤٠ – أخذ أخوان الصفا فكرة العدد فى توضيح نظرية ، الفيض عن الفيثاغوريه، راجع رسائل أخوان الصفا وخلان الوفاء، الجزء الأول، الرسالة الأولى، ص ٢٩ تصحيح خير الدين الزركلى، المطبعة العربية بمصر، ١٩٢٨م.

" وقد رأى الفيثاغوريون أن مبادىء الاعداد هى عناصر الموجودات أو أن الموجودات أعداد، وأن العالم عدد ونغم، أى أنهم مزجوا بين عالم الموجودات وعالم الاعداد، ولم يتصوروا العدد مجموعاً حسابياً بل مقداراً وشكلاً، ولم يرمزوا له بالارقام ولكن بنقط، ويرتبون هذه النقط فى شكل هندسى، فالواحد نقطه والاثنان خط والثلاثه مثلث والاربعه مربع وهكذا، راجع تاريخ

الفلسفة اليونانية، يوسف كرم، لجنة التأليف والترجمة والنشر، ص ٢٢.

٤١ – الرسالة الأولى ، ص ٢٧ ، ٢٨.

٤٢ – راجع : هلال، د. ابراهيم التصوف الاسلامى، ص ١٣٥.

٤٣ – خليف، د. فتح الله : ابن سينا ومذهبه فى النفس، ص ٩٩ ، ١٥٠.

٤٤ – عفيفى ، د. ابو العلا : التصوف الثورة الروحية فى الاسلام ص ٢١٧ – ٢٢١، نقلا عن التصوف الاسلامى بين الدين والفلسفة ص ٥٢، ٥٣.

٤٥ – راجع : غنى ، د. قاسم : تاريخ التصوف فى الاسلام ، ص ٥٨٦.

٤٦ – راجع رسالة الماجستير المقدمة من الباحثة سنة ١٩٨١م لقسم اللغات الشرقية ، وآدابها، كلية الآداب، جامعة عين شمس، ص ٦٨، ٦٩.

٤٧ – האנציקלופידיה העברית ׳ כרך 10 ׳ עמ׳ 223.

٤٨ – راجع هلال ، د. ابراهيم : التصوف الاسلامى، ص ٣٢.

٤٩ – راجع، غنى : د. قاسم : تاريخ التصوف ص ١٨٥.

٥٠ – التفتازانى : د. أبو الوفا الغنيمى : مدخل الى التصوف الاسلامى، دار الثقافة، القاهرة، ١٩٧٤م ، ص ٢٠٩.

٥١ – راجع : عون ، د. فيصل : دراسات فى التصوف ص ٢١٥.

٥٢ – يعد التصوف طريق أو منهج وعلى السالك فيه أن يقوم بأمور أجتهادية من عبادة وأنقطاع الى الله وتسمى " مقامات" أما مايحل فى قلبه من فضل الله دون جهد منه فيسمى "حال".

٥٣ – راجع : غنى ، د. قاسم : تاريخ التصوف ص ٥١٥.

٥٤ – المرجع السابق ص ٨٣.

٥٥ – راجع قصيده رقم ١٣٣ . ١٣٤ . ١٣٠. ومرتبة السعداء هى المرتبة الثالثة والأخيرة فى المراتب

التى يبلغها الناس، وهم الذين يرون الشيء بنفسه، هذا النوع من النظر شبيه برؤيه الضوء، ففى هذه الرؤية تكون الصورة المبصرة والضوء الذى تبصر به شيئا واحدا. راجع رسائل ابن باجه الالهيه، تحقيق ماجد فخرى، دار النهار للنشر، بيروت، لبنان ١٩٦٨م، ص ٢٨.

٥٦ – وهى درجة الانبياء كما وصفها الغزالى فى " مشكاة الأنوار".

راجع : عون ، د. فيصل : دراسات فى التصوف ص ٢٧٦.

٥٧ – المنقذ من الضلال ، ص ١٣١ ، ١٣٢.

٥٨ – الحجة والدليل فى نصرة الدين الذليل יהודה הלוי ، المقالة الثانية، الفقرة من ٧٣ الى ٧٨ ، המקור הערבי ، הירשפלד ، לייפציג ١٨٨٧ ירושלים 1970.

٥٩ – חזן ، אפרים : תורת השיר בפיוט הספרדי ، ירושלים ، 1986 ، עמ' 17.

٦٠ – راجع رسالة الماجستير ، ص ٨١ – ٩١، نشأة الشعر العبرى وتأثره بالشعر العربى.

٦١ – ابن رشيق، ابو على الحسن : العمدة فى محاسن الشعر وآدابه ، ونقده، ٤٥٦هـ، تحقيق محمد محى الدين عبد الحميد، دار الجيل، بيروت ١٩٧٢م، الجزء الاول ص ١٥١، ١٥٣.

٦٢ – المرجع السابق، الجزء الأول، ص ١٥٤.

٦٣ – المرجع السابق، ص ١٥٥، ١٥٦.

٦٤ – المرجع السابق، ص ١٥٨.

٦٥ – المرجع السابق ، الجزء الأول ص ٣٠٢.

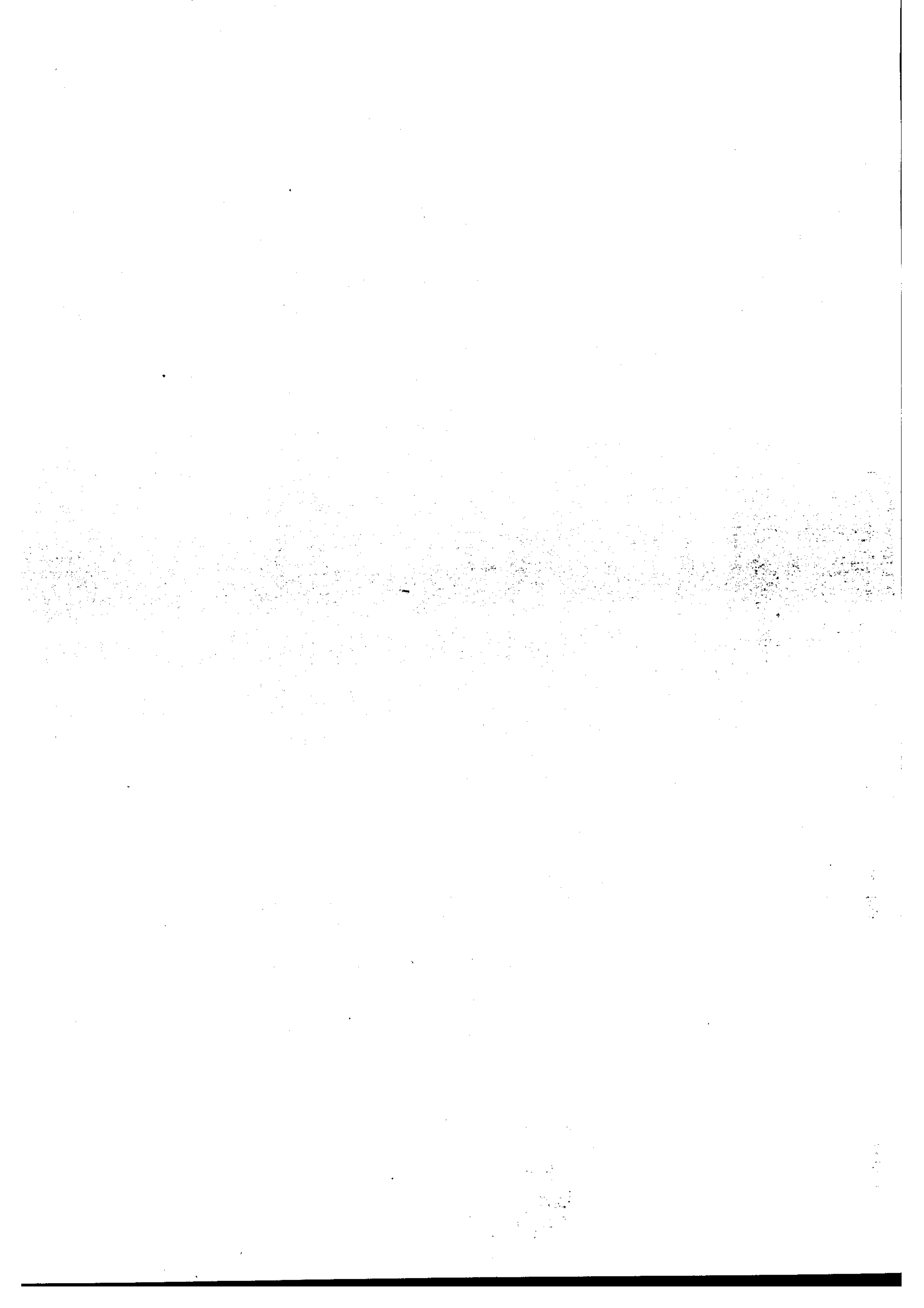
٦٦ – المرجع السابق، الجزء الأول، ص ٣٢١ – ٣٢٧.

٦٧ – المرجع السابق الجزء الثانى ص ٦٩ ، ٧١.

٦٨ – المحاضرة والمذاكرة ص ٢٨٩ نقلاً عن أثر البلاغة العربية فى الشعر العربى، د. شعبان سلام، القاهرة، ١٩٨٦م ص ١٨.

٦٩ – رسالة الدكتوراة، ص ٦٩.

٧٠ – المرجع السابق ، ص ١٨٧، ١٨٨.



קכו ١٢٦

– ∪ – –   – ∪ – –   – ∪ – –   – – –   – ∪ – –   – ∪ – –

טֶרֶם הֱיוֹתִי חַסְדְּךָ בָאָנִי   הַשָּׂם לְיֵשׁ אַיִן וְהִמְצִיאָנִי
מִי הוּא אֲשֶׁר רִקַּם תְּמוּנָתִי וּמִי   עַצְמִי בְּכוּר יָצַק וְהִקְפִּיאָנִי
מִי הוּא אֲשֶׁר נָפַח נְשָׁמָה בִּי וּמִי   בֶטֶן שְׁאוֹל פָּתַח וְהוֹצִיאָנִי
מִי נְהָגַנִי מִנְּעוּרַי עַד הֲלוֹם   מִי לִמְּדַנִי בִין וְהִפְלִיאָנִי
אָמְנָם אֲנִי חֹמֶר בְּקֶרֶב יָדְךָ   אַתָּה עֲשִׂיתַנִי אֱמֶת לֹא אָנִי
אוֹדֶה עֲלֵי פִשְׁעִי וְלֹא אֹמַר לְךָ   כִּי הֶעֱרִים נָחָשׁ וְהִשִּׁיאָנִי
אֵיכָה אֲכַחֵד מִמְּךָ חֶטְאִי הֲלֹא   טֶרֶם הֱיוֹתִי חַסְדְּךָ בָאָנִי

أنعمت علىَّ وأنا عدم   فأنت خالقي من العدم
مَنْ ذا الذي صوّرني   مَنْ الذي صهر عظامي وشكّلني
مَنْ ذا الذي نفخ الروح فيّ   مَنْ فتح بطن الظلمات وأخرجني
مَنْ الذي منذ صباي أرشدني   مَنْ الذي علمني الحكمة وأدهشني
حقاً أنا طين بيديك   أنت جبلتني
أبوء بذنبي ولن أقول   خدعتني الحية و أغوتني
كيف أنكر خطيئتي   ألم تسعني رحمتك وأنا عدم

الوزن المستخدم فى القصيدة هو ضرب من ضروب الكامل הַשָּׁלֵם وتفعيلاته :

מִתְפָּעֲלִים מִתְפָּעֲלִים מִתְפָּעֲלִים

מִתְפָּעֲלִים מִתְפָּעֲלִים נִפְעָלִים باستثناء البيت الاول فقد

جاء الشطران : מִתְפָּעֲלִים מִתְפָּעֲלִים נִפְעָלִים

רִקֵּם ظهر فى عصر المشنا والتلمود بمعنى خلق والتركيب רִקֵּם תְּמוּנָתִי لم يرد من قبل

ويبدو أنه ترجمه للفعل العربي صوّر.

أما עֲצָמַי בְּבוֹר יָצַק וְהִקְפִּיאָנִי فترجمته الحرفية صهر عظامى فى الآتون وجمّدنى، فهى كناية عن تشكيل العظام وتركيبها.

الشطر الأول من البيت الثالث نقلاً عن تكوين ٢/٧ : ויפח באפיו נשמת חיים أى ونفخ فى أنفه نسمة حياة.

الشطر الثانى نفس البيت בֶּטֶן שְׁאוֹל ورد فى يونا ٢/٣ بمعنى بطن الهاويه أما فى هذه القصيدة فيعنى الرّحِم.

البيت الرابع بشطريه نقلا عن مزامير ١٧/٧١ " אֱלֹהִים לִמַּדְתַּנִי מִנְּעוּרָי וְעַד הֵנָּה אַגִּיד נִפְלְאוֹתֶיךָ " اللهم علمتنى منذ صباى والى الآن أخبر بعجائبك، واستبدل הֵנָּה بـ הֲלוֹם التى وردت فى صموئيل الثانى ١٨/٧ עַד הֲלֹם حتى هنا،وذلك لاقامة الوزن. ويبدو أن הִפְלִיא تعنى جعله عجيبة.

البيت الخامس بشطرين نقلا عن اشعيا ٧/٦٤ : " אנחנו החמר ואתה יוצרנו ומעשה ידך כלנו " نحن الطين وانت جابلنا كلنا عمل يديك .

الشطر الأول من البيت السادس جاء كما هو فى المزامير ٥/٣٢ باستثناء פשעי وردت جمع " אוֹדֶה עֲלֵי פְּשָׁעַי " .

" כִּי הֶעֱרִים נָחָשׁ וְהִשִּׁיאָנִי " اشارة الى ماجاء فى سفر التكوين ١/٣ من ان الحيه أكثر الحيوانات دهاءاً واشارة الى اغوائها حواء ١٣/٣.

– – ∪ – – – ∪ –	– – ∪ – – – ∪ –
יָהּ לְךָ שַׁחְרִי וְנִשְׁפִּי	אֶפְרְשָׂה כַּפִּי וְאַפִּי
אַל תְּבַהֲלֵנִי וְאַל נָא	תַחֲשֹׁב חֲטָאַי וְאֶכְפִּי
אֶזְכְּרָה שִׁמְךָ וְאֶהֱמֶה	כַּהֲמוֹת יַמִּים בְּזַעְפִּי
מֵאֲנָה נַפְשִׁי לְהָסִיר	זִכְרְךָ מֵעַל שְׂעִפִּי
חַסְדְּךָ יָהּ לֹא חֲשַׂכְתּוֹ	גַּם אֲנִי לֹא אֶחֱשֹׂךְ פִּי

إلهـــى إيــاك أعبــد	صبـــاح مســـــــاء
لاترهبنـــــــــــى ولا	بخطيتى وثقلى تؤاخذنـــى
اذكـــر اسمــــك فأهـــدر	كهدر البحار فى هياجـى
لاترضى نفسى ان يغيب	نكـرك عــن خاطـــرى
رحمتك ياالهى لاتمسكها	وأنا أيضا لا أمسك فمى

الوزن المستخدم ضرب من الرمل הַקָּלוּעַ حذفت التفعيله الثالثة من شطريه فجاء פְּעָלוּלִים פְּעָלוּלִים في كل شطر.

والأصل فى هذا الوزن פְּעָלוּלִים פְּעָלוּלִים פּוֹעֲלִים فى كل شطر.

אֶפְרְשָׂה כַּפִּי וְאַפִּי ترجمتها الحرفية بسطت كفى وأنفى كناية عن الضراعة والسجود أى عن العبادة. وقد ورد فى أيوب ١٣/١١ פרשת אליו כפיך بسطت اليه كفيك.

אַל נָא תַחֲשֹׁב חֲטָאַי וְאֶכְפִּי أى لاتحاسبنى على خطيتى وثقلى

אֶכֶף بمعنى ثِقل، عِبء وقد تكون أشارة الى الطين الذى خلق منه الانسان فهو أثقل العناصر الأربعة التى خُلقت منها الموجودات وهى : الهواء، والنار، والماء والتراب.

الشطر الأول من البيت الثالث نقلا عن مزامير ٤/٧٧ " אֶזְכְּרָה אֱלֹהִים וְאֶהֱמָיָה" أذكر الله فأئن. أما الشطر الثانى منه فنقلاً عن اشعياً ١٢/١٧ " כַּהֲמוֹת יַמִּים יֶהֱמָיוּן

تضج كضجيج البحر، ويونا ١/١٦" וַיַּעֲמֹד הַיָּם מִזַּעְפּוֹ "
فوقف البحر عن هياجه.

الشطر الثاني من البيت الخامس جاء كما هو في أيوب ١١/٧ " גַּם אֲנִי לֹא אֶחֱשָׂךְ פִּי "
أيضا أنا لا أمنع فمي، وهي هنا بمعنى أنا دائم التسبيح، ولاينقطع تسبيحي كما انك دائم الرحمه ورحماتك لاتنقطع.

שָׁאַל לְהוֹדוֹת לְךָ לִבִּי וְלֹא יָכֹל	לוֹ יֵשׁ תְּבוּנָתִי רְחָבָה כְּמוֹ כַלְכֹּל
לִבִּי הֲלֹא טֶרֶם יַשְׂכִּיל פְּלָאֶיךָ	גָּדְלוּ חֲסָדֶיךָ עָלַי וְעַל הַכֹּל
מִבַּלְתְּךָ אֵין לִי מִבְטָח וְאַיֵּה צוּר	סוֹבֵל וְגַם תּוֹלֶה עוֹלָם כְּמוֹ אֶשְׁכֹּל
הֵן לְךָ אֲנִי נִשְׁלָךְ אֵיךְ לֹא אֲקַוֶּה לְךָ	וּבְיָדְךָ נֶפֶשׁ כָּל חַי וְרוּחַ כֹּל

يتسـاءل القلـب كيـف يحمـدك	ليتنـى أوتيـت فضـل حكمتـك
قـد ادرك القلـب عجائبـك	أسبغـت علـى وعلـى العالمين نعمتك
ليـس لـى الإك عـونا وحاميـا	تحمـل والكـون كمنقود معلق بك
أنا متوكل عليك كيف ينقطع رجائى	ونفس كل حى وروح الكل فى قبضتك

الوزن المستخدم البسيط הַמִּתְפַּשֵּׁט ، وتفعيلاته : מִתְפָּעֲלִים נִפְעָל מִתְפָּעֲלִים נִפְעָל . فى كل شطر . كما وقع الشاعر بأحرف اسمه فى مطلع كل بيت (שלמה)

לוֹ יֵשׁ תְּבוּנָתִי רְחָבָה כְּמוֹ כַלְכֹּל ورد اسم כַּלְכֹּל

فى ملوك أول ٥/٩-١١ : ויתן אלהים חכמה לשלמה ותבונה הרבה מאד ורחב לב —— ויחכם מכל האדם מאיתן האזרחי והימן וכלכל.

واعطى الله سليمان حكمه وفهماً كثيراً جداً وسعة قلب .... وكان أحكم من جميع الناس من إيتان الازراحى وهيمان وكلكول.

والمقصود فى القصيدة ليست حكمه كلكول بالذات وانما أتى به لموافقته القافية والمقصود حكمة كل من أوتى العلم بالله والفهم عنه.

גָּדְלוּ חֲסָדֶיךָ עָלַי نقلاً عن مزامير ٨٦/١٣ : כי חסדך גדול עלי لان رحمتك عظيمة نحوى.

מִבַּלְתְּךָ אֵין לִי מִבְטָח متأثر بما ورد فى ارميا ١٧/٥ – ٧ :

مبارك الرجل الذى يتكل على الرب وكان الرب متكله . ברוך הגבר אשר יבטח ביי והיה יי מבטחו.

أما تعبير וְאֵיֵה צוּר فنقلاً عن صموئيل الاول ٢/٢ :כי אין בלתך צור כאלהינו لانه ليس غيرك وليس صخرة كالهنا.

סוֹבֵל וְגַם תּוֹלֶה עוֹלָם כְּמוֹ אֶשְׁכּוֹל المعنى ورد فى أشعيا ٤/٤٦ : אני עשיתי ואני אשא ואני אסבל قد فعلت وأنا أرفع وأنا أحمل كما ورد فى ספר הרזים ٢٩/٧ – ٣٠ : תולה עולם כאשכל סובל הכל

يعلق العالم كعنقود يحمل الكل .

הֵן. לְךָ אֲנִי נִשְׁלָךְ نقلاً عن مزامير ١١/٢٢ עליך השלכתי מרחם عليك ألقيت من الرحم.

أما الشطر الثاني من البيت الأخير فهو كما جاء في أيوب ١٠/١٢ " בידו נפש כל חי ורוח כל בשר איש " بيده نفس كل حى وروح كل البشر .

∪ – – – ∪ – – – ∪ – –	∪ – – – ∪ – – – ∪ – –
שְׁאֵלוּנִי סְעִפַּי הַתְּמֵהִים	לְמִי תָרוּץ כְּגַלְגַּלֵּי גְבוֹהִים
לְאֵל חַיַּי תְּשׁוּקַת מַאֲוַיַּי	וְנַפְשִׁי עִם בְּשָׂרִי לוֹ כְמֵהִים
מְשׂוֹשִׂי עִם מְנָת כּוֹסִי בְּעוֹשִׂי	אֲשֶׁר עֵת אֶזְכְּרָה אוֹתוֹ וְאָהִים
הֲיִנְעַם שִׁיר לְנִשְׁמָתִי עֲדֵי כִּי	תְּבָרֵךְ שֵׁם אֲדֹנָי הָאֱלֹהִים

تتسـاءل افكـارى الحيـــرى	لمـن تسْبـح كواكـب السماء
لــه حياتــى ومنتهــى حنينى	وروحى وجسدى له مشتاقين
فرحتى ونصيب كأسى خالقى	حيـن أذكره يملأنـى الحنين
أيطيــب لنفســـى غنــــاء	حتــى تُبـارك الرب الاله

الوزن المستخدم الوافر הַמַּרְבֶּה وتفعيلاته : מְפוּעָלִים מְפוּעָלִים פְעוּלִים

وقع الشاعر بحروف اسمه فى مطلع كل بيت (שלמה).

فى البيت الاول أضطر الشاعر لتسكين الشين الأولى لاقامة وتد كما اضطر الى الاتيان بكاف التشبيه الساكنة قبل גַּלְגַּלֵּי لنفس السبب دون حاجة المعنى لها.

מַאֲוַיַּי ظهرت فى العصر الوسيط بمعنى عِشق، حنين والشطر الثانى من البيت الثانى متأثر بمزامير ٢/٦٣ : " צמאה לך נפשי כמה לך בשרי " عطشت اليك نفسى اشتاق اليك جسدى.

الشطر الأول من البيت الثالث متأثر بما ورد فى مزامير ٥/١٦ " יי מנת חלקי וכוסי " الرب نصيب قسمتى وكأسى وبمزامير ٦/١١ : " מנת כוסם " نصيب كأسهم .

وفى الشطر الثانى من هذا البيت ورد الفعل הָמָה ولكن ليس بمعناه فى العهد القديم أنَّ ، هاج ، ولكن بمعناه فى العصر الوسيط أى اشتاق ، حنَّ.

שַׁבְּחִי אָיֻמָּה יְיָ אֶחָד
לַמְּדִי דְּרָכָיו בִּשְׁנַיִם עָשָׂר וְאֶחָד
מַה יָּקְרוּ מַעֲשָׂיו בְּחָמֵשׁ וְאֶחָד
הֲיֵשׁ מִי יִקָּרֵא זוּלָתוֹ אֶחָד
כִּי פִּי שְׁנַיִם קָדַם אֶחָד
וּמִן הַחֶשְׁבּוֹן יִתְבָּרֵר אֶחָד
אַתָּה אֶחָד וְאַתָּה לְבַדְּךָ תִמְלֹךְ   יְיָ מֶלֶךְ יְיָ יִמְלֹךְ

سبحى ذات الجلال الاله الواحد
وادركيه باثنتى عشرة وواحد
ما أعظم صنيعه فى خمسة وواحد
أسواه يدعى واحد؟
سابق على الاثنين واحد
والحساب يبرز الواحد
فانت وحدك المالك وانت الواحد   الرب ملك الرب مالك

جاءت هذه القصيدة على غرار الشعر الدينى الكلاسيكى الذى يتكون من عدة فقرات متماثلة، واستخدم مايسمى بوزن الكلمات وهو الالتزام بعدد معين من الكلمات فى كل سطر، ويقوم * وزن الكلمات على أساس عدد النبرات الاساسية فى كل سطر، ولا يلتفت الى النبرات الثانوية.

وقد استخدم لنهاية كل فقرة كلمة عبارة عن عدد يختلف هذا العدد عن العدد المستخدم فى بقية الفقرات وهذه الطريقة هى المتبعة فى البيوط الكلاسيكى أى تكرار كلمة بعينها فى نهاية كل فقرة وتختلف النهايات من فقرة لأخرى.

كما وقع بحروف اسمه فى الأربعة أبيات الأولى من القصيدة .

البيت الأول جاء على غرار مزامير ١٢/١٤٧ שבחי ירושלים את יי **

واستبدل אֵיֻמָּה بـ ירושלים ، وكما ذكرنا ، איֻמָּה صفة للحبيبه مقتبسه من نشيد الأنشاد ٤/٦. ويرمز بها هنا للنفس ولجماعة اسرائيل .

البيت الثانى تأويل للجملة ١٢/٣٣ - ٣٤/ ٦ /٧ من سفر الخروج :" ויאמר משה

אל יי ..... הודיעני נא את דרכיך .... ויעבר יי על פניו

ויקרא יי יי אל רחום וחנון ארך אפים ורב חסד ואמת נוצר חסד

לאלפים נושא עוון ופשע וחטאה ונקה לא ינקה .

وقال موسى للرب ... فعلمنى طريقك .... فاجتاز الرب أمامه ونادى الرب الرب إله رحيم ورءوف بطيء الغضب وكثير الاحسان والوفاء ، حافظ الاحسان الى ألوف غافر الاثم والمعصية والخطية ولكنه لن يُبرىء ابراء .

فقد أولت هذه الجمل على أنها السبيل الى ادراك الله وذلك بذكر صفاته الثلاث عشرة التى وصفه بها نبيه موسى.

البيت الثالث إشارة الى خلق السماوات والارض فى ستة أيام تكوين/١ . البيت من الرابع الى السادس متأثر بمذهب أخوان الصفا فى نسبة البارى من الموجودت كنسبه الواحد من العدد.

البيت السابع نقلا عن خروج ١٨/١٥ : " יי יִמְלֹךְ לְעוֹלָם וָעֶד "

واشعيا ٢٠/٣٧ : " כִּי אַתָּה יי לְבַדֶּךָ " .

לְמְאוֹד גֶּבֶר מֵאִיר שְׁנַיִם
מְעִידִים לוֹ בְּבוֹאָם בְּעֶשֶׂר וּשְׁנַיִם
מְבִינָם יְדַקְדֵּק בִּשְׁלֹשִׁים וּשְׁנַיִם
הִנְנִי אָקוּם בַּחֲמִשָּׁה וּשְׁנַיִם
לְיַחֵד לְבוֹרְאָם בִּיצָרִים שְׁנַיִם
לְבַיֵּשׁ עוֹבְדֵי אֱלִילִים שְׁנַיִם   וְאֶשָּׂא הַתְּנוּךְ לְכָל מֵבִין אֶהֱלָךְ

تعالى منيـــر الاثنـــــين
الشاهدان بمقدمهما بعشر واثنين
العـــارف يتدبـــر بثلاثـين واثنين
ها انذا انهض بخمـس واثنـين
لاوحد بارئهم بغريزتين اثنتـين
وليُخـــزى عبـــده وثنين إثنـين   وأسعى لكل حكيم وأمل الأننين

فى البيت الثامن إستخدم الشاعر العدد اثنين ليرمز به الى العقل الفعّال وهو متأثر فى هذا بمذهب أخوان الصفا ويرمز به أيضا للشمس والقمر كما ورد فى تكوين ١٦/١ - ١٧.

فى البيت التاسع استخدم الشاعر العدد اثنى عشر ليرمز به للبروج الاثنى عشر فالشمس والقمر بحركتهما ودخولهما البروج يشهدان على عظمة الله وتدبيره الكون.

فى البيت العاشر استخدم الشاعر الرقم اثنين وثلاثين وقد ورد هذا الرقم فى كتاب الخلـــق (ספר יצירה א׳ א) بان الله خلق العالم باثنين وثلاثين طريقاً خفياً..

البيت الحادى عشر يرمز العدد خمس الى الحواس الخمس والعدد اثنين الى العقل، والمقصود ان الانسان يتحرك بالحواس والعقل معاً .

البيت الثانى عشر استخدم الشاعر יְצָרִים שְׁנַיִם أى غريزتين اثنتين وقد يكون المقصود غريزة الخير وغريزة الشر أو النفس لكونها خيره ومن أمر الله وترمز للخير والبدن لحبه للشهوات فيرمز للشر.

البيت الثالث عشر جاء متأثرا بما ورد في أشعيا ١٧/٤٢ : יבושו בשת הבוטחים בפסל.
وهو متصل بالبيت السابق فهو يلعن في هذا البيت القائلين بالثانوية وبان لله طبيعتين طبيعة خيرة وطبيعة شريرة وهم اتباع المانويه، فصورهم على أنهم عبدة أوثان من تصورهم ولا علاقة للخالق بها.

מַה לָּךְ נְבוּכָה בַּת הַשְּׁלֹשָׁה
נְפוּצָה בְּיַד צַר כְּנָפְצוּ שְׁלֹשָׁה
הַלְלִי מִשְׂגָּב בְּאֶחָד וּשְׁלֹשָׁה
יְרִימֵךְ וִידַלֵּךְ מֵאֶחָד וּשְׁלֹשָׁה
שׁוֹפְטֵי שֶׁפֶט נָא בְּאֶחָד וּשְׁלֹשָׁה
אוֹמְרִים אָב וּבֵן וְרוּחַ שְׁלֹשָׁה   וְגִלּוּלֵיהֶם יַשְׁלִכוּ שָׁלוֹךְ

لــم حيرتـــك يا أبنة الثلاثة
مشتتة بين اعدائك كتشتت الثلاثة
سبحــي اللـــه بواحــد وثلاثـــة
يرفعك وينتشلك من حكم وثلاثة
وجاز اللهم حكامى بحكم وثلاثة
القائلون آب وابن وروح قدس ثلاثة   طرحـــاً ستطـــرح أوثانهـــم.

في البيت الرابع عشر استخدم الشاعر العدد ثلاثة للرمز للنفس متأثرا بمذهب أخوان الصفا كما رمز به أيضا الى جماعة أسرائيل فقد ورد عنها في خروج ٣/١٤ على لسان فرعون " נבוכים הם בארץ " مشتتون هم في الأرض فيكون الرقم ثلاثة رمزا لآباء بني اسرائيل ابراهيم وأسحق ويعقوب.

في البيت الخامس عشر : وصف النفس وجماعة بني اسرائيل بأنها مشتتة وقد جاء هذا الوصف في اشعيا ١٢/١١ " וּנְפֻצוֹת יְהוּדָה יְקַבֵּץ" ومشتتي يهودا يجمع. أما العدد ثلاثة في هذا البيت فيرمز الى ابناء نوح سام وحام ويافث فقد ورد عنهم في تكوين ١٨/٩ – ١٩ : " שם וחם ויפת ..... שלשה אלה בני נח ומאלה נפצה כל הארץ ".

سام وحام ويافث هؤلاء الثلاثة أبناء نوح ومنهم تشعبت كل الارض . ووصف الشاعر للنفس بانها مشتتة بيد اعداء كناية عن حيرتها وتمزقها بين شهوات البدن وهو من طبيعة مخالفة لطبيعة

النفس لذا فهما فى صراع دائم وتحاول النفس الخلاص منه.

البيت السادس عشر : يأمر الشاعر النفس وجماعة اسرائيل ان تحمد الرب وتسبحه باربعه، وقد يكون المقصود بالاربعه هى عناصر الطبيعة الاربعة وهى التراب والماء والهواء والحرارة، أو الصلوات الأربع : ערבית ، שחרית ، מוסף ، מנחה .

البيت السابع عشر : متأثر بالمزامير ٢/٣٠ : ארוממך יי כי דליתני أعظمك يارب لانك نشلتنى . والعدد أربعة الوارد المقصود به الاحكام الرديئة الاربعة التى وردت فى حزقيال ٢١/١٤ :

" ארבעת שפטי הרעים חרב ורעב וחיה רעה ודבר שלחתי אל ירושלים להכרית ממנה אדם ובהמה . " أرسلت أحكامى الرديئة الاربعة على أورشليم وهى السيف والجوع والوحش الردىء والوباء لاقطع منها الانسان والحيوان، ويطلب الشاعر من الله ان يحكم على حكامه العاليين وهم العرب ، بتلك الاحكام وذلك فى البيت الثامن عشر .

البيت التاسع عشر : نقلا عن انجيل متى ١٩/٢٨ باسم الآب والابن والروح القدس :

واستخدم גִּלּוּל وهو للسخرية من الاوثان، أما عن مصيرهم فقد تأثر الشاعر بما ورد فى اشعيا ٢٠/٢ :ביום ההוא ישליך האדם את אלילי כספו ואת אלילי זהבו .

فى ذلك اليوم يطرح الانسان أوثانه الفضيه وأوثانه الذهبية.

הִנְנִי נְזוּרָה פְּזוּרָה בְּאַרְבַּע
לְמוּאֵל הִשְׁבִּיעַנִי בִּמְקוֹמוֹת אַרְבַּע
צֶאֱצָאַי יַשְׁקֶה שׁוֹתֵי אַרְבַּע
וְרוֹנְנִים בָּכוּ אֶת שְׁלֹשָׁה וְאַרְבַּע
יִצְמַח לְמוּלָם אַרְבַּע וְאַרְבַּע
וְיַשְׁכַּח עֲמָלָם וְתָסִיר אַרְבַּע   וּלְאוֹרָם גּוֹיִם יֵלְכוּ הָלוֹךְ

هاأنذا مشتته فى الجهات الأربع
استحلفنى الله فى مواضع أربعة
سيهج نسلى ويسقيهم من أربع
بكى المصلون ثلاثة وأربعة
وسينبت فى مقابلهم للخلاص، أربع وأربع
وسينسى كدهم ويبطل اربع   وفى نورهم ستسير الأمم

– فى البيت العشرين وصف للنفس ولجماعة بنى اسرائيل بانها مشتتة فى الجهات الاربع وقد ورد فى اشعيا كوصف لبنى اسرائيل ١٢/١١: " ונפוצות יהודה יקבץ מארבע כנפות הארץ " ومشتتى يهوذا يجمع من جهات الارض الاربع

كما ورد فى ارميا ١٧/٥٠ : " שה פזורה ישראל " قطيع مبعثر اسرائيل

فى البيت الحادى والعشرين : أورد الشاعر اسم למואל وهو اسم ملك مسا وقد ورد فى أمثال ١/٣١. ويستخدم مجازا كاسم لله كما ورد فى מדבר רבה יב/ה
أما المقصود بالمواضع الأربعة فهى أربعة مواضع فى سفر نشيد الانشاد يستحلف فيها الحبيب الذى يرمز لله الحبيبه أى جماعة اسرئيل فورد فى ٧/٢ ، ٥/٣ : השבעתי אתכם בנות ירושלים מה תעירו ומה תעוררו את האהבה עד שתחפץ .
احلفكن يابنات أورشليم ألا يتعظن ولاتنبهن الحب حتى يشاء.

ونشيد الانشاد ٨/٥ : השבעתי אתכם בנות ירושלים אם תמצאו את דודי מה תגידו לו שחולת אהבה احلفكم يابنات أورشليم أن وجدتن حبيبى أن تخبرنه بأنى مريضة حبا.

ونشيد الأنشاد ٤/٨ : השבעתי אתכם בנות ירושלים מה תעירו ומה תעוררו את האהבה עד שתחפץ وقد أولت هذه الجمل فى שיר השירים ר׳ ٧/٢ : بان المقصود بالاقسام الأربعة التى أقسم عليها اسرائيل هى الا يتمردوا على المالك والايتعجلوا الخلاص، وألا يكشفوا خفاياهم لأمم العالم، وألا يُعلوا أسوار المنفى.

فى البيت الثانى والعشرين : المقصود بالعدد أربع هو عدد كاسات فرعون التى وردت فى تكوين ١١/٤٠ مرتين ، ١٣ ، ٢١ والمقصود بها كاسات السم التى يسقيها الله لعبده الأوثان وفى مقابلهم يسقى الله جماعة اسرائيل أربع كاسات للخلاص فورد فى مزامير ١٣/١١٦ (כוס ישועות אשא) أتناول كأس الخلاص . ومن هنا حدد الحكماء بناء على ماورد فى : בראשית רבה פח/ה: أربع كاسات يجب أن تشرب فى ليالى الفصح .

فى البيت الثالث والعشرين : المقصود بـ רוֹנְנִים أى المصلون الباكون أما العدد سبعه فهو ذنوب جماعة اسرائيل نقلا عن عاموس ٤/٢ : על פי שלשה פשעי יהודה ועל ארבעה לא אשיבנו . بسبب ذنوب يهودا الثلاثة والأربعة لا أرجع عنهم.

فى البيت الرابع والعشرين : استخدم الشاعر الفعل צמח وهو مصطلح فنى يعبر عن ظهور المسيح والخلاص، أما العدد ثمانية فهو يشير الى ثمانية من أمراء الناس كما ورد فى (ميخا ٤/٥) وفسرت فى סֻכָּה נב تفسيرمسيحانى بانهم : ישי ושאול שמואל עמוס צפניה צדקיה ומשיח ואליהו .

فى البيت الخامس والعشرين تتمة لتصوير الخلاص فستنسى المشقه نقلاً عما ورد فى أيوب ١٦/١١ : כי אתה עמל תשכח لانك تنسى المشقة.

وستبطل أربع شرائع وهى صوم الشهر الرابع وصوم الخامس وصوم السابع وصوم العاشر وهى الفرائض الواردة فى زكريا ١٩/٨ والمرتبطة بذكرى الخراب وهم صوم السابع عشرمن تموز،

والتاسع من آب، وصوم جدليا، والعاشر من طبت والجزء الاخير من البيت نقلا عن اشعيا ٣/٧٠ : והלכו גויים לאורך فتسير الامم فى نورك، ومزج بينها وبين مرتبة السعداء عند ابن باجه، والمرتبة الرابعة فى مشكاه الأنوار عند الغزالى.

— — —∪— — — — —∪— —   — — —∪— — — — —∪— —

שׁוֹכֵב עֲלֵי מִטּוֹת זָהָב בְּאַרְמוֹנִי   מָתַי יְצוּעוֹ יָהּ תָּכִין לְאַדְמוֹנִי
לָמָּה צְבִי נֶחְמָד תִּישַׁן וְהַשַּׁחַר   עָלָה כְּנֵס עַל רֹאשׁ שְׂנִירִי וְחֶרְמוֹנִי
מֵעַל פְּרָאִים סוּר וּנְטֵה לְיַעֲלַת חֵן   הִנְנִי לְכָמוֹךְ גַּם אַתְּ לְכָמוֹנִי
הַבָּא לְאַרְמוֹנִי יִמְצָא בְמַטְמוֹנִי   עָסִיס וְרִמּוֹנִי מֹרִי וְקִנְמֹנִי

ترجمة بتصرف

يـــا الهــــــــي   متـى تهيـىء لـى الخـلاص
أيهـا المسيــــح لـم النوم   وقـد بـزغ فجـر الخـلاص
تنـح عن المسلمين ومِل لى   فأنــا لــك وانــت لـــى
الاتى لهيكلى سينهل مـن   سُلاف رمانى ومرى وقرفتى

الترجمة الحرفية

أيها الراقد على الأسّرة الذهبية فى هيكلى   متى تُعد يا الله مهد الأشقــر
ايهـا الظبـى الجميـل لـم النـوم وقــد   بزغ الفجر فوق شنيرى وحرمونى
تنـح عـن الوحشييـن ومِل للظبية الحسناء   فأنــا لـــك وأنـــت لــــى
الاتــى لهيكلــى سيجــد فــى جعبتــى   سُــلاف رمانـى ومـرى وقرفتــى

الوزن المستخدم فى القصيدة هو البسيط המתפשט وتفعيلاته :

מִתְפָּעֲלִים נִפְעַל מִתְפָּעֲלִים נִפְעַל   فى كل شطر.

وقع الشاعر بحروف أسمه فى مطلع كل بيت (ש ל מ ה)

البيت الأول، الشطر الاول منه كنايه عن الله فقد ورد فى صمويل الاول ٤/٤ : "
צבאות יושב הכרובים رب الجنود الجالس على الكروبيم، وورد فى خروج ١٨/٢٥ :
ועשית שנים כרובים זהב وتصنع كروبَيْن من ذهب، وورد فى ملوك أول ٢٧/٦ :
ויתן את הכרובים בתוך הבית הפנימי .

وجعل الكروبِّين فى وسط البيت الداخلى .

כְּרוּב : تعنى مَلاك أو شكل مَلاك مصنوع من الذهب كان فى الهيكل، فى المحراب فوق تابوت العهد.

أما المقصود بـ אַדְמוֹנִי فهو داود بناء على ماورد فى صمويل الاول ١٢/١٦
והוא (דוד) אדמוני " أى أشقر وهو كناية عن المسيح الذى سيأتى من نسل وارد.

البيت الثانى צְבִי ظبى وهو كناية عن الحبيب مأخوذ من نشيد الانشاد ٩/٢ :
דומה דודי לצבי ، حبيبى شبيه بالظبى ، وهو فى هذا البيت كناية عن المسيح المنتظر.

הַשַּׁחַר עָלָה מִנֵּס " كناية عن حلول وقت الخلاص.

تعبير ראשׁ שְׂנִיר וְחֶרְמוֹן ورد فى نشيد الأنشاد ٨/٤، بمعنى قمه شنير وحرمون .

البيت الثالث : פְּרָאִים كناية عن المسلمين المنتسبين الى اسماعيل الذى وصف فى تكوين ١٢/١٦ : והוא ישמעאל יהיה פֶּרֶא אָדָם ويكون انسانا وحشيا .

יַעֲלַת חֵן وعله جميله أى صبيه جميلة ورد فى أمثال ١٩/٥ " אילת אהבים ויעלת חן "
وهى كناية عن جماعة اسرائيل . الشطر الاخير من البيت نقلاً عن نشيد ٣/٦ : אני לדודי
ודודי לי. أما استخدام אַתְּ للمذكر فقد ورد فى عدد ١٥/١١ : וְאִם כָּכָה אַתְּ
עֹשֶׂה לִי .

البيت الرابع متأثر بمضمون نشيد الأنشاد ٢/٨ : ואביאך אל בית אמי תלמדני אשקך

מיין הרקח מעסים רמוני . ادخل بك الى بيت أمى وهى تعلمنى فأسقيك من الخمر الممزوجة من سُلاف رمانى . وقد ورد מֹר ' קִנָּמוֹן مُروقرفه فى أمثال ١٧/٧.

– – ⏑ – – – – ⏑ – –	– – ⏑ – – – – ⏑ – –
שַׁחַר עֲלֵה אֱלַי דּוֹדִי וְלֵךְ עִמִּי	כִּי צָמְאָה נַפְשִׁי לִרְאוֹת פְּנֵי אִמִּי
לָךְ אֶפְרְשָׂה מִטּוֹת זָהָב בְּאוּלַמִּי	אֶעֱרֹךְ לְךָ שֻׁלְחָן אֶפְרֹס לְךָ לַחְמִי
מִזְרָק אֲמַלֵּא לָךְ מֵאַשְׁכְּלוֹת כַּרְמִי	תִּשְׁתֶּה בְּלֵבָב טוֹב יִיטַב לְךָ טַעְמִי
הִנֵּה בְּךָ אֶשְׂמַח שִׂמְחַת נְגִיד עַמִּי	בֶּן עַבְדְּךָ יִשַׁי הוּא רֹאשׁ לְבֵית לַחְמִי

فجراً هلم الى حبيبى ورافقنى	فالنفس ظمأى لرؤية محيا أمى
أسَرّة ذهبيــة فرشت لك رواقى	ومنضدة رتبت وفتت لك خبـزى
كأساً ملأت لك من عناقيد كرمى	تشرب هنيئا فيطيب لك طعمــى
بك أفرح فرحة رئيس شعبــى	ابن عبدك يسى البيتلحمــــى

– الوزن المستخدم فى القصيدة هو الوزن البسيط המתפשט وتفعيلاته :

מִתְפָּעֲלִים נִפְעַל מִתְפָּעֲלִים נִפְעַל فى كل شطر

كما وقع الشاعر بحروف اسمه فى مطلع كل بيت (שלמה)

البيت الأول : المقصود بـ שַׁחַר هو שַׁחַר הַגְּאוּלָּה فجر الخلاص والمقصود بـ דּוֹדִי هو الربّ פְּנֵי אִמִּי كنايه عن العالم العلوى الذى أتت منه النفس .

البيت الثانى : المقصود بـ מִטּוֹת זָהָב هى כְּרוּבֵי זָהָב أى الكروبيم الذهبية.

אוּלַמִּי : كناية عن الهيكل فقد ورد فى ملوك ٣/٦ והאולם על פני היכל הבית والرواق أمام هيكل البيت.

שֻׁלְחָן : المقصود بها المنضدة المصنوعة من الذهب والموضوعة فى الهيكل فقد ورد فى خروج ٢٥/٢٣ – ٣٠ : ועשית שלחן ....ונתת על השלחן לחם פנים לפני תמיד .

وتصنع مائدة .... وتجعل على المائدة خبز الوجوه أمامى دائما.

לֶחֶם : المقصود به هو לֶחֶם הַפָּנִים وهو عبارة عن اثنتى عشرة فطيرة تخبز مساء السبت وتوضع فوق المنضدة الذهبية الموضوعة فى الهيكل وتظل حتى السبت التالى فتُبدل بفطير جديد يحل محلها.

אֶפְרֹס לְךָ לַחְמִי : نقلاً عن اشعيا ٧/٥٨ : הֲלוֹא פָרֹס לָרָעֵב לַחְמֶךָ . ألم تكسر للجائع خبزك.

البيت الثالث اشارة الى السكيب الذى يسكب على المذبح وهو كما ورد فى خروج ٤٠/٢٩ :
וְנֶסֶךְ רְבִיעִית הַהִין יָיִן : وسكيب ربع الهين خمر.

תִּשְׁתֶּה בְּלֵבָב טוֹב : نقلا عن الجامعة ٧/٩ : ושתה בלב טוב יינך
وأشرب بقلب طيب خمرك.

البيت الرابع נְגִיד עַמִּי رئيس شعبى وردت فى ملوك ثانى ٥/٢٠ ، الشطر الثانى من البيت الرابع مأخوذ نقلا عن صموئيل الاول ٥٨/١٧ : בן עבדך ישי בית הלחמי

(داود) ابن عبدك يسى البيتلحمى وهو كناية عن المسيح المخلص المنتظر من نسل داود.

– – ∪ – – – ∪ – – – ∪   – – ∪ – – – ∪ – – – ∪

שְׁחֹרָה הַבְּחוּרָה מֵעֲלָמוֹת
שִׁבְחָךְ צוּר תְּנַגֵּן עַל עֲלָמוֹת
שְׁעֵה שַׁוְעָה מְגַלֵּה תַעֲלוּמוֹת   וְהוֹפִיעָה לְיִשְׁעָה מִמְּרוֹמוֹת

לְךָ גוֹחָה בְּמַר רוּחָה תְּיַחֵל
וְנִגְזֶזֶת עֲלֵי דָתְךָ כְּרָחֵל
הֱיֵה לָהּ צוּר לְסוֹלֵחַ וּמוֹחֵל   סְלַח פֶּשַׁע וְרֶשַׁע וַאֲשָׁמוֹת

מְחַכָּה לַחֲסָדֶיךָ בְּכָל עֵת
עֲנִיָּה סֹעֲרָה אַל נָא תְבַעֵת
יְהִי הַיּוֹם וְהָעוֹנָה וְהָעֵת   זְמַן יֶשַׁע לְהַרְאוֹת תַּעֲצוּמוֹת

הֲלֹא עָלַי שְׁבָחֶיךָ לְסַפֵּר
וְעָלֶיךָ עֲווֹנוֹתַי לְכַפֵּר
ו]ואֲכַנֶּה מַהֲלָלְךָ וַאֲשַׁפֵּר   בְּקוֹל עָרֵב וּבִשְׂפָתוֹת נְעִימוֹת

سوداء من بين البنات مُختاره
تعزف مديحك يارب على قيثاره
أغثها ياكاشف الخفايا   وتجل لخلاصها فى علاك

لك خروجها بمرارة روحها راجية
تُجزّ وعلى دينك حمل صامته
كن لها يا الله عفوّا غفوراً   اغفر الذنب والخطيئة والإثم

ترجو رحمتك كل حين
ذليله مضطربه فلا ترهبها يا الله
وليكن هذا الوقت وهذا الزمان   زمان خلاص وتجلى عظمتك

أليس علىَّ أن أحصى ثناء عليك
وعليك أن تغفر الذنوب
أسبّحك وأثنى عليك   بصوت عذب وترتيل رخيم

الوزن المستخدم فى القصيدة هو الوافر הַמְּרֻבֶּה وتفعيلاته :

מְפוֹעֲלִים מְפוֹעֲלִים פְּעוּלִים فى كل شطر .

وقد وقع الشاعر بحروف أسمه فى مطلع البيت الأول والرابع والسابع والعاشر وفقا لترتيب القصيدة كما وردت بالديوان وهى فى الحقيقة عبارة عن ثمانية أبيات فقط فالبيت الأول قسم الى بيتين يتكون كل بيت منهما من شطر واحد فقط وجاء البيت الثانى كاملاً بشطرين وقسم البيت الثالث الى بيتين يتكون كل بيت من شطر واحد ثم جاء البيت الرابع كاملا وهكذا. وسوف نذكر فى شرحنا ارقام الابيات كما هى فى الأصل العبرى.

البيت الاول : שְׁחוֹרָה وصف لجماعة اسرائيل وهو مأخوذ من نشيد الأنشاد ٥/١ وورد كصفة للحبيبة : שְׁחוֹרָה אֲנִי וְנָאוָה ، أنا سوداء وجميلة .

البيت الثانى : עֲלָמוֹת اسم أحدى آلات العزف القديمة ووردت فى مزامير ١/٤٦ .

البيت الثالث : מגלה תעלומות متأثر بما ورد فى مزامير ٢٢/٤٤ כי הוא יודע תעלומות לב هو يعرف خفايا القلب .

البيت الرابع : גוֹחָה متأثرة بـ אַתָּה גֹחִי מִבָּטֶן جذبتنى من البطن مزامير ١٠/٢٢.

בְּמַר רוּחָה وورد هذا التعبير فى أيوب ١١/٧ : בְּמַר נַפְשִׁי بمراره نفسى وفى هذه القصيدة مزج الشاعر بين النفس وجماعة اسرائيل فكما ان النفس امتثلت لله طائعة وهبطت فى البدن المخالف لطبيعتها على كره منها ، كذلك جماعة اسرائيل منذ ولادتهم يأملون فى الله رغم المراره التى يعانون منها وهم فى تمسكهم بدينهم رغم مايلاقونه كالحمل الصامت أمام جازيه.

البيت الخامس متأثر بما ورد فى اشعيا ٧/٥٣ : וּכְרָחֵל לִפְנֵי גֹזְזֶיהָ נֶאֱלָמָה ـ كحمل صامتة أمام جازيها.

البيت الثامن : עֲנִיָּה סֹעֲרָה الذليله المضطربه نقلاً عن اشعيا ١١/٥٤ .

תְּבַעֵת نقلا عن أيوب ١١/١٣ הֲלֹא שְׂאֵתוֹ תְּבַעֵת אֶתְכֶם ألا يرهبكم جلاله.

البيت التاسع : הָעוֹנָה וְהָעֵת نقلا عن التلمود الاورشليمى תענית ב/ב :
יי ענני בעת ובעונה הזאת استجب لنا يارب فى وقتنا هذا תַּעֲצוּמוֹת وردت بمعنى قوه،
قدره فى مزامير ٣٦/٦٨.

البيت الثانى عشر : אַנְוֶה بمعنى سبّح ، مجّد وورد فى خروج ٢/١٥ :
هذا الهى فأمجده. זֶה אֵלִי וְאַנְוֵהוּ .

الشطر الثانى من البيت متأثر بصلاة(תתברך) להקדיש ליוצרם בנחת רוח בשפה
ברורה ובנעימה קדושה . ليقدسوا بارئهم بطيب نفس بلغه واضحة وبترتيل مقدس .

בְּקוֹל עָרֵב نقلا عن نشيد الانشاد ١٤/٢ : כִּי קוֹלֵךְ עָרֵב لان صوتك رخيم.

– – U – – – U – – – U   – – U – – – U – – – U

שְׁחַרְתִּיךָ בְּכָל שַׁחְרִי וְנִשְׁפִּי   וּפָרַשְׂתִּי לְךָ כַּפִּי וְאַפִּי
לְךָ אֶהֱמֶה בְּלֵב צָמֵא וְאֶדְמֶה   לְדַל שׁוֹאֵל עֲלֵי פִּתְחִי וְסִפִּי

מְרוֹמוֹת לֹא יְכִילוּךָ לְשִׁבְתֶּךָ   וְאוּלָם יֵשׁ מְקוֹמְךָ תּוֹךְ סְעִפִּי
הֲלֹא אֶצְפֹּן בְּלִבִּי שֵׁם כְּבוֹדֶךָ   וְגָבַר חִשְׁקְךָ עַד יַעֲבָר פִּי
אֲנִי עַל כֵּן אֲהוֹדֶה שֵׁם אֲדֹנָי   בְּעוֹד נִשְׁמַת אֱלֹהִים חַי בְּאַפִּי

أسبحك فى العشى والابكار   باسطـاً كفـى وأنفـى
أئـن وقلبـى الظمـآن   بالابواب والاعتاب ذليلاً سائلاً
لـم تسعـك سمـاؤك   ووسعـك فكـرى
أخفيت اسم جلالك بين ضلوعى   فتعاظم حبك وفاض به الفم
ألهـج بحمـد إسمـك اللهـم   مابقيت فىَّ روح الله الحى

الوزن المستخدم فى القصيدة وزن الوافر הַמְּרֻבֶּה وتفعيلاته :

מְפוֹעָלִים מְפוֹעָלִים פְּעוּלִים في كل شطر .

وقد وقع الشاعر بحروف اسمه فى مطلع كل بيت (שלמה) .

البيت الأول والثانى متأثر بمضمون مزامير ٦٣/٢-٧ : אלהים אלי אתה אשחרך צמאה לך נפשי ...בשמך אשא כפי ... אם זכרתיך על יצועי באשמורות אהגה

בך . يا الله إلهى انت . إليك أبكر . عطشت إليك نفسى ... باسمك أرفع يدى . اذا ذكرتك على فراشى . فى الأسحار ألهج بك .

وبمضمون أشعيا ٢٦/٩: נפשי אויתיך בלילה אף רוחי בקרבי אשחרך .

بنفسى اشتهيتك فى الليل أيضا روحى داخلى أبكر اليك .

פָּרַשׂ כַּף וְאַף وردت فى أيوب ١١/١٣ : ופרשת אליו כפיך وبسطت اليه يديك .

פָּרַשׂ כַּף וְאַף كناية عن الضراعه والسجود.

البيت الثانى متأثر بمزامير ٤٢/٢-٦ : צמאה נפשי לאלהים ....מה תשתוחחי

נפשי ותהמי עלי . عطشت نفسى الى الاله ... لماذا أنت منحنيه يانفسى ولماذا تئنين فىّ

البيت الثالث الشطر الأول متأثر بملوك أول ٨/٢٧ : (הנה השמים ושמי השמים

לא יכלכלוּךָ . هوذا السموات وسماء السموات لاتسعك. أما مضمون البيت كله فمتأثر بتفسير الصوفية لقول الرسول صلى الله عليه وسلم " لاتسعنى أرضى وسمائى ووسعنى قلب عبدى المؤمن".

البيت الرابع تعبير אֶצְפּוֹן בְּלִבִּי ورد فى مزامير ١١٩/١١ . בלבי צפנתי

كتمت فى قلبى.وتعبير שֵׁם כְּבוֹדֶךָ اسم جلالك ورد فى نحميا ٩/٥.

وتعبير יַעֲבֹר פִּי يتعدى فمى ورد فى مزامير ١٧/٣ .

البيت الخامس אֲהוֹדֶה שֵׁם אֲדֹנָי نقلاً عن اشعيا ٢٥/١ : אודה שמך

أحمد اسمك .

الشطر الثانى متأثر بأيوب ٢٧/٣ :כי כל עוד נשמתי בי ורוח אלוה באפי

انه مادامت نسمتى فىّ ونفخة الله فى أنفى .

تعبير אֱלֹהִים חַי نقلاً عن تثنيه ٥/٢٣ : אלהים חיים ويهوشع ٣/١٠

אל חי .

‒ ‒ ᴗ ‒ ‒ ‒ ᴗ ‒ ‒ ‒ ᴗ | ‒ ‒ ᴗ ‒ ‒ ‒ ᴗ ‒ ‒ ‒ ᴗ

שְׁלֹשָׁה נוֹסְדוּ יַחַד לְעֵינָי | יְשִׂימוּן זִכְרְךָ תָּמִיד לְפָנָי
לְשָׁמֶיךָ אֲנִי אַזְכִּיר שְׁמֶךָ | וְהֵם עֵדַי לְעֵדֵי נֶאֱמָנָי
מְקוֹם שִׁבְתִּי יְעוֹרֵר מַחֲשַׁבְתִּי | בְּרָקְעוֹ אֶזְכְּרָה רוֹקַע אֲדֹנָי
הֲגִיג לִבִּי בְּהַבִּיטִי בְקִרְבִּי | בְּכָל עֵת בָּרְכִי נַפְשִׁי אֲדֹנָי

ثلاث وضعوا نصب عينى | جعلوا ذكرك لايغيب عن عينى
أتأمل سماءك فأسبح باسمك | وهى شاهدى الأمين
أتفكر فى الأرض | وانبساطها فاسبح باسطها
أتفكر فى خلق بدنى | فتُبارك نفسى الله فى كل حين

– الوزن المستخدم فى هذه القصيدة الوافر הַמְּרֻבֶּה وتفعيلاته :

מְפוֹעָלִים מְפוֹעָלִים פְּעוּלִים فى كل شطر .

وقع الشاعر بحروف اسمه فى مطلع كل بيت (שלמה)

هذه القصيدة متأثرة بمضمون أيه (٢) من سورة الجاثية (ان فى السموات والأرض لايات للمؤمنين وفى خلقكم ومايبث من دابة آيات لقوم يوقنون) فهذه القصيدة تدعو كما تدعو الآيه الى التفكير فى خلق السموات والأرض والأنسان لما فى ذلك من آيات على قدرة الله وعظمته تستوجب الحمد والشكر والتسبيح والثناء عليه.

البيت الأول : تعبير (נוֹסְדוּ יַחַד تجمعوا معا ورد فى مزامير ٢/٢)

البيت الثانى تعبير אַזְכִּיר שְׁמֶךָ ورد فى مزامير ١٨/٤٥ بمعنى اذكر اسمك

לְעֵדֵי נֶאֱמָנָי : نقلاً عن اشعيا ٢/٨ : | ואעידה לי עדים נאמנים .

وأشهد لنفسى شاهدين أمينين

רוֹקַע אֲדֹנָי : نقلا عن أشعيا ٤٢/٥ רֹקַע הָאָרֶץ ׳ אֶדֶן بمعنى أساس، قاعده

ووردت في أيوب ٣٨/٤-٦ : " איפה היית ביסדי ארץ... על מה אדניה הטבעו . "
اين كنت حين اسست الارض ... على أي شيء قرّت قواعدها.

البيت الرابع : הֲגִיג לִבִּי وردت بمعنى فكر قلبي في مزامير ١٩/١٦ אמרי פי
והגיון לבי أقوال فمي وفكر قلبي .

الشطر الثاني نقلا عن مزامير ٣٤/٢ : " אברכה את יי בכל עת " أُبارك الرب في
كل حين ، ومزامير ١٠٤/١ : ברכי נפשי את יי " باركي يانفسي الرب.

– – U – – – U – – – U   – – U – – – U – – – U

שְׁמָךְ אֵלִי תְּהִלַּת מַהֲלָלִי   אֲהַלֶּלְךָ בְּכָל יוֹמִי וְלֵילִי
לְמוּלָךְ אֶעֱרֹךְ שִׂיחַ כְּזִבְחִי   וְעֹצֶם גָּדְלָךְ אַגִּיד כְּיָכְלִי
מְחוֹז חֶפְצִי וְצוּר מַחְסִי וְכוֹסִי   מְנָת חֶלְקִי וְגוֹרָלִי וְחֶבְלִי
הֲמוֹן שִׁירַי לְךָ יִיטַב וְיֶעֱרַב   כְּנִיחוֹחִי וְכִקְטֹרֶת כְּלִילִי
הֲכִי עֻזִּי וּמָעֻזִּי וְגוֹזִי   שְׁמָךְ אֵלִי וּמִגְדָּלִי וְחֵילִי

باسمك اللهم أبداً تسبيحي   اسبحك في ليلي ونهاري
لك نُسكي وصلاتي   الهي بقدرتك قدر استطاعي
انت غايتي وملاذي وكاسي   وقسمتي وقدري ونصيبي
تطيب لك جلبة ترانيمي   كما يطيب لك طيبي وبخور محرقاتي
ألستَ مَجْدي وحصني ومُخرجي   واسمك اللهم حصني وقوّتي

الوزن المستخدم في القصيدة وزن الوافر הַמְּרֻבֶּה وتفعيلاته :
מְפוֹעָלִים מְפוֹעָלִים פְּעוּלִים في كل شطر.

وقع الشاعر بحروف اسمه في مطلع كل بيت (ש ל מ ה)

البيت الأول : الشطر الثاني نقلا عن مزامير ٩/٤٤ : באלהים הללנו כל היום
بالله نفتخر اليوم كله .

البيت الثاني : الشطر الأول متأثر بما ورد في هوشع ٣/١٤ : ונשלמה פרים שפתינו
فنقدم عجول شفاهنا .

البيت الثالث : تعبير מְחוֹז חֶפְצִי ورد في مزامير ٣٠/١٠٧ : וינחם אל
מחוז חפצם فيهديهم الى المرفأ الذي يريدونه .

وتعبير צור מַחְסִי أى صخرة ملجأى ورد في مزامير ٢٢/٩٤.

أما الشطر الثاني فهو نقلاً عن مزامير ٥/١٦ – ٦ : יי מנת חלקי
וכוסי אתה תומיך גורלי חבלים נפלו לי .

الرب نصيب قسمتي وكأسي أنت قابض قرعتي أنصبه وقعت لي .

البيت الرابع : تعبير הֲמוֹן שִׁירֶי ورد في عاموس ٢٣/٥ : הֲמוֹן שִׁירֶיךָ ضجة أغانيك יֶעֱרַב וְיֶעֱרַב متأثر بمزامير ٣٤/١٠٤ : יערב עליו שיחי يلذ له نشيدي

أما الشطر الثاني فهو نقلا عن مزامير ٢/١٤١ תִּכּוֹן תְּפִלָּתִי קְטֹרֶת לְפָנֶיךָ لتستقم صلاتي كالبخور امامك מַשְׂאַת כַּפַּי מִנְחַת-עָרֶב ليكن رفع يديّ كذبيحة مسائية.

ومتأثر أيضاً بتثنيه ١٠/٣٣ : ישימו קטורה באפך וכליל על מזבחך يضعون بخورا في أنفك ومحرقات على مذبحك .

البيت الخامس עֻזִּי וּמָעֻזִּי نقلاً عن ارميا ١٩/١٦ . גוֹזִי وردت في مزامير ٦/٧١ بمعنى مُخرِجي מִמְּעֵי אִמִּי אַתָּה גוֹזִי ، من أمعاء أمي أنت مخرجي .

أما מִגְדָּל كصفة للرب فقد وردت في أمثال ١٠/١٨ מגדל עז שם יי׳ برج حصين اسم الرب، ووردت חֵילִי كصفة للرب في حبقوق ١٩/٣ ״יי אדני חֵילִי״ الرب السيد قوّتي.

-- -U-- -- -U--	-- -U-- -- -U--
שְׁמָעָה אֲדוֹן עוֹלָם שְׁמָעָה תְהִלָּתִי	תִּכּוֹן לְפָנֶיךָ קְטֹרֶת תְּפִלָּתִי
לִבִּי בְּךָ חָשַׁק לִמְאֹד וְלֹא יוּכַל	לְסַתִּיר עֲדֵי יֵרָאֶה חִשְׁקוֹ בְמִלָּתִי
מֵעֵת לְעֵת אֶחְשֹׁב שׁוּבִי לְךָ מָחָר	כִּי מִמְּךָ הָיְתָה רֵאשִׁית תְּחִלָּתִי
הִנֵּה לְךָ לֹא לִי עָמְדִי לְפָנֶיךָ	וּלְשֵׁם כְּבוֹדְךָ לֹא לְשָׂכָר פְּעֻלָּתִי
שָׁחָה לְךָ נַפְשִׁי מֵעֵת הֱיוֹת עָפָר	עַד לֹא כְמוֹ שַׁחַק הָיְתָה גְדֻלָּתִי

ليكن يارب العالمين حمدى مسموعا	خالصاً لوجهك بخور صلاتى
عشقك القلب ولم يقو	على الكتمان فباح بعشقه لسانى
فى كل آن أظن فى الغد المآل	فأنت المبدى ومنك بدايتى
وقوفى بين يديك ليس لى	فهو لجلالك لا لثوابى
سجدت لك نفسى منذ وجود التراب	وقبل ذلك عندما كانت كالذر

الوزن المستخدم فى القصيدة الوزن البسيط הַמִּתְפַּשֵּׁט .

وقع الشاعر بحروف اسمه فى مطلع كل بيت (ש ל מ ה)

البيت الاول ، الشطر الثانى نقلاً عن مزامير ٢/١٤١ : תִּכּוֹן תְּפִלָּתִי קְטֹרֶת לְפָנֶיךָ لتستقم صلاتى كالبخور أمامك .

البيت الرابع : تعبير עָמְדִי לְפָנֶיךָ وردت فى ارميا ٢٠/١٨ بمعنى وقوفى أمامك
לְשָׂכָר פְּעֻלָּתִי ورد فى أرميا ١٥/٣١ : שָׂכָר לִפְעֻלָּתֵךְ : جزاء لعملك.

البيت الخامس : تعبير מֵעֵת הֱיוֹת منذ وجود ورد فى أشعيا ١٦/٤٨.

– – U – – – U – – – U	– – U – – – U – – – U
שְׁעָלַי אֶפְרְשָׂה תָּמִיד לְמַלְכִּי	וְאֶקֹּד לוֹ עֲלֵי אַפִּי וּבִרְכִּי
לְפָנָיו אֶעֱרֹךְ לִבִּי כְּקָרְבָּן	וְדִמְעִי אֶשְׁפְּכָה נֶגְדּוֹ כְּנִסְכִּי
מְיַחֵל כָּלְתָה נַפְשִׁי לְחַסְדּוֹ	כְּתוֹחַלְתִּי לְאוֹר בֹּקֶר בְּחָשְׁכִּי
הֲלֹא פָּנָיו אֲשַׁחֵר אִם יְאַחֵר	וְיָדַעְתִּי אֱמֶת כִּי יַעֲנֶה כִּי
וְלִבִּי מַר יְשִׂיחֵנִי בְּמַאֲמָר	זְכַרְיָה כִּי מְאֹד מָתוֹק לְחִכִּי
וְנִשְׁמָתִי תְּדַבֵּר עַל לְבָבָהּ	וְעִי כִּי לֶאֱלֹהַּ חַי תְּחַכִּי
لمليكي بسطت أكفي دائما	وله سجودي وركوعي
له قدمت القلب قربانا	وقطرت الدمع سكيبا
لنعمه كلّت نفسي انتظارا	كانتظار النور في الظلماء
وجهه أبغي وإن تأخر	فيقيني أنه مُجيبي
يعزيني القلب المرير بنبوءة	زكريا فيذوق حلاوتها حلقي
وتواسي الروح القلب قائلة	لتعلم أن الأمل في الله الحي

– الوزن المستخدم في القصيدة هو الوافر הַמַּרְבֶּה وتفعيلاته :

מְפוֹעָלִים מְפוֹעָלִים פְּעוּלִים في كل شطر.

وقع الشاعر بحروف اسمه في مطلع كل بيت (ש ל מ ה)

البيت الأول : متأثر بمضمون عزرا ٩/٥ :ואכרעה על ברכי ואפרשה כפי אל יי
جثوت على ركبتي وبسطت يدي الى الرب .

שְׁעָלַי تعني ملء أكفي ، וְאֶקֹּד לוֹ עֲלֵי אַפִּי نقلاً عن العدد ٢٢/٣١ : ויקד
וישתחו לאפיו فخر ساجداً على وجهه .

البيت الثانى الشطر الثانى تعبير אשפכה.....כנסכי ورد فى أشعيا ٦/٥٧ :
שפכתי נסך : سكبت سكيباً .

البيت الثالث : الشطر الأول نقلاً عن المزامير ٤/٦٩ : כלו עיני מיחל לאלהי
كلّت عيناى من انتظار الهى أما الشطر الثانى فهو متأثر بايوب ٢٦/٣٠ : ואיחלה לאור
ויבוא אפל . أنتظرت النور وجاء الدجى .

البيت الرابع : نقلاً عن حبقوق ٣/٢ :
כי עוד חזון למועד ויפח לקץ ולא יכזב אם - יתמהמה חכה - לו כי - בוא

יבוא לא יאחר . لان الرؤيا بعد الى الميعاد وفى النهاية تتكلم ولاتكذب
ان توانت فانتظرها لانها ستأتى إتياناً ولا تتأخر.

وتعبير פָּנָיו אֲשַׁחֵר ورد فى أمثال ١٥/٧ לשחר פניך لاطلب وجهك.

البيت الخامس : المقصود بـ מַאֲמַר זְכַרְיָה هى نبوءة زكريا ٤/٨ " כה
אמר ה' צבאות עוד ישבו זקנים וזקנות ברחובות ירושלים
ואיש משענתו בידו מרב ימים ורחובות העיר ימלאו ילדים

וילדות משחקים ברחובותיה "هكذا قال رب الجنود سيجلس بعد الشيوخ والشيخات فى
أسواق أورشليم كل أنسان منهم عصاه بيده من كثرة الأيام. وتمتلىء أسواق المدينة من الصبيان
والبنات لاعبين فى أسواقها .
تعبير מָתוֹק לְחִכִּי حلو لحلقى ورد فى نشيد الانشاد ٣/٢.
وتعبير לְפִי מַר יְשִׂיחֵנִי متأثر بأيوب ١١/٧ : אשיחה במר נפשי أشكو
بمرارة نفسى .
البيت السادس תְּדַבֵּר עַל לְבָבָהּ نقلاً عن صمويل ١٣/١ " וחַנָּה היא
מדברת על לבה " كانت حنّه تتكلم فى قلبها .

- - ∪ - - - ∪ - - - ∪   - - ∪ - - - ∪ - - - ∪

שְׁעָרֶיךָ בְּדָפְקִי יָהּ פְּתָחָה   וְיוֹם אֶעְטֹף כְּשׁוֹאֵל יָד שְׁלָחָה
לְךָ תָבוֹא תְּפִלָּתִי וְשַׁוְעִי   מְקוֹם כֶּבֶשׂ וְעִשָּׂרוֹן וּמִנְחָה
מְאוֹר עֵינַי נְצֹר וּשְׁמֹר לְשׁוֹנִי   וְאִם אֶשְׁגֶּה לְפָנֶיךָ סְלָחָה
הֲרִימוֹתִי לְךָ לִבִּי וְעֵינַי   נְטֵה אֹזֶן וְגַם עַיִן פְּקָחָה
רְאֵה כִּי נִכְנְעָה רוּחִי בְקִרְבִּי   וּמִשְׁמַנִּי מְאֹד רָזָה וְשָׁחָה

يارب افتح لى عند طرقى أبوابـــك   ومد لى يدك عند ذلى فى سؤالـك
لك صلاتـــــى وتضرعـــــــى   بديلاً لقربانى وتقدماتـــــــى
يانور عينى صن لسانــى وأحفظـــه   وإن اخطــأت أغفــر خطيئاتـــــى
وجهـت نحـــوك قلبـــى وعينـــى   فاسمعنـــــى وأنظرنـــــــى
إنظـــر امتلـــــت روحــى ببدنـــى   وهــــزل بدنــــى ونحـــــل

- الوزن المستخدم فى القصيدة هو الوافر הַמְרֻבֶּה وتفعيلاته :

מְפוּעָלִים מְפוּעָלִים פְּעוּלִים فى كل شطر.

وقع الشاعر حروف اسمه فى مطلع كل بيت (שלמה)

البيت الأول : אֶעְטֹף כְּשׁוֹאֵל متأثر بما ورد فى مزامير ١/١٠٢ :
תְּפִלָּה לְעָנִי כִי יַעֲטֹף صلاة لمسكين إذا أعيا.

יָד שְׁלָחָה : نقلا عن مزامير ٧/١٤٤ : שלח ידיך ממרום פצני أرسل يدك من العلاء أنقذنى .

البيت الثانى الشطر الثانى نقلاً عن خروج ٢٩/٣٩ – ٤١ : אֶת הַכֶּבֶשׂ הָאֶחָד תַּעֲשֶׂה בַבֹּקֶר ..... וְעִשָּׂרֹן סֹלֶת ..... כְּמִנְחַת-הַבֹּקֶר الخروف الواحد تقدمه صباحاً ... وعُشر دقيق ... مثل تقدمه الصباح .

البيت الثالث : تعبير מְאוֹר עֵינַי ورد فى امثال ٣٠/١٥ מְאוֹר עֵינַיִם نور العينين .

נְצֹר וּשְׁמֹר לְשׁוֹנִי نقلاً عن مزامير ١٤/١٣٤ : נְצֹר לְשׁוֹנְךָ מֵרָע

صُن لسانك عن الشر .

البيت الرابع الشطر الأول متأثر بما ورد فى مزامير ١/١٢٣ : אֵלֶיךָ נָשָׂאתִי אֶת

עֵינַי הַיֹּשְׁבִי בַּשָּׁמָיִם اليك رفعت عينى يا ساكناً فى السموات.

وتعبير נְטֵה אֹזֶן ورد فى أمثال ١٧/٢٢ : הַט אָזְנְךָ וּשְׁמַע أمل أذنك واسمع .

وتعبير עֵינֶךָ פְּקֻחָה ورد فى أشعيا ١٧/٣٧ :

פְּקַח יי עֵינֶיךָ וּרְאֵה : أفتح يارب عينيك وأنظر .

البيت الخامس : רְאֵה כִּי נִכְנְעָה רוּחִי متأثر بما ورد فى ملوك أول ٢٩/٢١ :

הֲרָאִיתָ כִּי נִכְנַע אַחְאָב أرأيت كيف ذل أخاب .

الشطر الثانى متأثر بما ورد فى أشعيا ٤/١٧ : וּמִשְׁמַן בְּשָׂרוֹ יֵרָזֶה وسمانة لحمه تهزل .

– – – ∪ – – – – – ∪ – – – – – ∪ – – – – – ∪ – –

שִׁפְכִי לְצוּר לִבֵּךְ   נַפְשֵׁךְ וְגַם קִרְבֵּךְ   הוֹדִי לְמִשְׂגַּבֵּךְ   שַׁחְרֵךְ וְגַם עַרְבֵּךְ
לְנֶגְדֵּךְ וְלִסְבִיבֵךְ   קוּמֵךְ וּמִשְׁכָּבֵךְ   יַעַל בְּמַחְשָׁבֵךְ   בְּלֶכְתֵּךְ וּמוֹשָׁבֵךְ
מַעְלָל בְּהֵיטִיבֵךְ   יִרְצֵךְ וְיַקְשִׁיבֵךְ   יִפֶן לְמַעֲצָבֵךְ   יַבִּיט לְמַכְאוֹבֵךְ
הִנֵּה גְּמוּל טוּבֵךְ   יְשַׁלֵּם בְּיוֹם שׁוּבֵךְ   אֵלָיו וְיוֹשִׁיבֵךְ   אֶצְלוֹ וְיַקְרִיבֵךְ

اسكبى للرب قلبك   ونفسك وبدنك   أحمدى ملاذك   صباح مساء
امامك وحولك   اذكريه فى قيامك ورقودك   فى سيرك   وفى جلوسك
باصلاحك عملك   يرضى عنك ويجيبك   يتطلع لوجهك   ينظر لألمك
وثواب خيرك   يثيبك يوم رجوعك له   ويجلسك عنده   ويقربك

– الوزن المستخدم فى القصيدة هو البسيط הַמִּתְפַּשֵּׁט وتفعيلاته :

מִתְפַּעֲלִים נִפְעָל מִתְפַּעֲלִים נִפְעָל فى كل شطر.

وقع الشاعر بحروف اسمه فى مطلع كل بيت (שלמה)

البيت الأول : متأثر بمزامير ٩/٦٢ : שפכו לפניו לבבכם اسكبوا أمامه قلوبكم، ويصمويل الاول ١٥/١ : ואשפך את נפשי לפני יי واسكب نفسى أمام الرب. ورد מִשְׂגָּב كصفة للرب فى مزامير ٣/١٨ : بمعنى ملجأ ، ملاذ .

البيت الثانى : متأثر بـ مزامير ٨/١٦ : שויתי יי לנגדי תמיד جعلت الرب أمامى فى كل حين . وبتثنيه ٧/٦ : ודברת בם בשבתך בביתך ובלכתך בדרך ובשכבך ובקומך . وتتلفظ بهم فى جلوسك فى بيتك وفى سيرك فى الطريق وفى رقادك وفى نهوضك.

البيت الثالث מַעֲלָל בְּהֵיטִיבָהּ ورد فى ارميا ٣/٧ : היטיבו דרכיכם ומעלליכם ، اصلحوا طرقكم وأعمالكم وورد فى ارميا ١٥/٣٥ : שובו נא..והיטיבו מעלליכם أرجعوا ... واصلحوا اعمالكم .

وقد ورد الفعل רצה بمعنى رضى عن فى أيوب ٢٦/٣٣ .

البيت الرابع : تعبير גמול ..... ישלם جزاء يجازى ورد فى اشعيا ١٨/٥٩.

∪ – – – ∪ – – – – –   ∪ – – – ∪ – – – ∪ – –

שְׁשׁוֹנִי רַב בְּךָ שׁוֹכֵן מְעוֹנִי   זְכַרְתִּיךָ וְנָס מֶנִּי יְגוֹנִי
לְךָ חֶסֶד וְיֵשׁ עָלַי לְהוֹדוֹת   וְאֵין בַּמֶּה לְבַד הֶגְיוֹן לְשׁוֹנִי
מְרוֹמִים לֹא יְכִילוּן תַּעֲצוּמָךְ   וְאֵיךְ יוּכַל שְׂאֵתוֹ רַעְיוֹנִי
הֲבִינֵנִי וְחָנֵּנִי נְכוֹחָה   וְיָפֵק אֶת רְצוֹנְךָ רְצוֹנִי
קְחָה שֶׁבַח מְקוֹם זֶבַח וְיִיטַב   כְּקָרְבָּנִי וּמִנְחַת זִכְרוֹנִי
טְהָר עַיִן פְּקַח עַיִן לְעָנִיי   שְׁלַח אוֹרְךָ וְהָאֵר עִוְרוֹנִי
נְצֹר גֹּדֶל חֲסָדֶיךָ לְמַעֲנִי   יְהִי סֵתֶר עֲלֵי גֹדֶל עֲווֹנִי
כְּמוֹ שִׁמְךָ לְפִקָּדוֹן בְּלִבִּי   תְּהִי רוּחִי בְּיָדְךָ פִּקָּדוֹנִי

عظمت فرحتي بساكن مسكنى   ذكرتـــك فذهـــب عنـى حزنــــى
أنـــت رحيـم وعليّ أن أحمـدك   وكيـــف ســـوى بلســـــانى
لـم تسـع السمـــوات قدرتـــك   فكيـــف تحملهـــــا فكـــرى
أهدنـى الطريـق المستقيـــم   حتـــى أرضـــى ماترضـــى
لـك الثنـاء بديـــلا للأضحيـــه   فلتطب لك كقربانى وتقدمه تذكارى
ياطاهـــر العينين انظر لمذلتـــى   أهدنـى بنورك واذهب عنى غشاوتى
إبـــق علـى عظيـم نعمـك عليّ   ولتستـــر عظيـــم ذنبـــــى
وكمـا إسمـك وديعـة فـى قلبـى   لتكـن روحـى بيـن يديـك وديعتى

الوزن المستخدم فى القصيدة هو الوافر הַמַּרְבֶּה وتفعيلاته :

מְפוֹעָלִים מְפוֹעָלִים פְּעוּלִים فى كل شطر

وقع الشاعر بحروف اسمه فى مطلع كل بيت وأضاف الى اسمه حروف קטן أى سليمان صغير

البيت الأول : تعبير שׁוֹכֵן מְעוֹנִי اقتبسه الشاعر من اشعيا ٥/٣٣ وتثنيه ١٥/٢٦ : فقد ورد فى اشعيا נשגב יי כי שוכן מרום تعالى الرب لانه ساكن العلا..

وفى تثنيه השקיפה ממעון קדשך מן השמים إطّلع من مسكن قدسك من السماء.

נָס מִפְּנֵי יְגוֹנִי ورد هذا التعبير فى اشعيا ٣٥/١٠ : ונסו יגון ואנחה .
ويهرب الحزن والتنهد.

البيت الثانى לְךָ חֶסֶד ورد فى مزامير ٦٢/١٣ : ולך יי חסדלך يارب الرحمة.

البيت الثالث الشطر الأول منه مأخوذ من ملوك أول ٨/٢٧: הנה השמים ושמי השמים
לא יכלכלוך . هوذا السموات وسماء السموات لاتسعك .

البيت الرابع الشطر الثانى متأثر بامثال ٨/٣٥ : וַיָּפֶק רָצוֹן מיי وينال رضا من
الرب، ويمقام الرضا عند الصوفية.

البيت الخامس : متأثر بما ورد فى مزامير ٦٩/٣١ - ٣٢ : אֲהַלְלָה שם אלהים בשיר
ואגדלנו בתודה ותיטב ליי משור פר اسبح اسم الله بتسبيح واعظمه بحمد فيستطاب عند الرب
اكثر من ثور وبقر

تعبير מִנְחַת זִכְרוֹנִי مأخوذ من عدد ٥/١٥ : מנחת זכרון מזכרת עוון
تقدمه تذكار تذكّر ذنبا .

البيت السادس : טְהֹר עַיִן ورد فى حبقوق ١/١٣ : טְהוֹר עֵינַיִם מֵרְאוֹת
عيناك أطهر من أن ترى .

פְּקַח עַיִן לְעָנְיִי ورد فى دانيال ٩/١٨ : פקח עיניך וראה שוממותינו
افتح عينيك وانظر خِرَبنا .

وورد فى مزاميره ٢٥/١٨ : ראה עניי انظر الى ذلّى .

وتعبير שְׁלַח אוֹרְךָ إرسل نورك ورد فى مزامير ٤٣/٣.

البيت السابع : البيت متأثر ببيت ابى نواس :

يارب ان عظمت ذنوبى كثرة   فلقد علمت بان عفوك أعظم

تعبير נֹצֵר חֲסָדֶיךָ ورد فى خروج ٣٤/٧ נוצר חסד حافظ الاحسان.

وتعبير גֹּדֶל חֲסָדֶיךָ عظمة نعمتك ورد فى العدد ١٤/١٩.

البيت الثامن : الشطر الثانى متأثر بما ورد فى مزامير ٣١/٦ : בידך אפקיד רוחי فى يدك استودع روحى .

‎– – – ∪ – – – – – ∪ – – ‎ ‎– – – ∪ – – – – – ∪ – –

שַׂתִּי בְּךָ מַחְסִי בְּפַחְדִּי וַחֲרָדָתִי ‎ ‎ וּשְׁמְךָ בְּעֵת מָצוֹר שַׂמְתִּי מְצוּדָתִי
לִשְׂמֹאל וְעַל יָמִין אַבִּיט וְאֵין עוֹזֵר ‎ ‎ כִּי אִם בְּיָדֶיךָ אַפְקִיד יְחִידָתִי
מִכָּל יְקַר אֶרֶץ חֶלְקִי נְתַתִּיךָ ‎ ‎ מִכָּל עֲמָלִי אַתְּ חִשְׁקִי וְחֶמְדָּתִי
הִנֵּה בְּרֹב אַהֲבָה אֶשְׁגֶּה בְךָ תָּמִיד ‎ ‎ עֵת תֵּת זְמִירוֹת לְךָ הָיְתָה עֲבוֹדָתִי

ايــاك استعيــن فــى خوفــى وفزعى ‎ ‎ واسمـك عند الضيق مـلاذى
اتلفت الى اليسار والى اليمين ولامعين ‎ ‎ إلاك بيدك استودعت روحى
اعطيتــك نصيبــى مـن نفيـس الارض ‎ ‎ ومـن كدى انت مناى ومطلبى
مــن فــرط محبتــى آتيــه بـك دائمـا ‎ ‎ وعنـد الترنـم تكون عبادتــى

الوزن المستخدم فى القصيدة هو البسيط המתפשט وتفعيلاته :

מִתְפַּעֲלִים נִפְעַל מִתְפַּעֲלִים נִפְעַל ‎ فى كل شطر.

وقع الشاعر بحروف اسمه فى مطلع كل بيت (ש ל מ ה)

البيت الاول والثانى متاثر بمزامير ٣١/٢-٦ : בְּךָ יי חָסִיתִי .. הֱיֵה לִי.. לְבֵית מְצוּדוֹת .. כי סלעי ומצודתי אתה ולמען שמך... בידך אפקיד רוחי .

عليك يارب توكلت ... كن لى .. بيت ملجأ ... لان صخرتى ومعقلى انت ... ومن اجل اسمك ... فى يدك استودع روحى .

وورد تعبير שַׂתִּי בְּךָ מַחְסִי ورد فى مزامير ٧٣/٢٨ שתי באדני מחסי جعلت بالرب ملجأى .

كما ورد تعبير מחסי ומצודתי ملجأى وحصنى فى مزامير ٩١/٢ .

والشطر الأول من البيت الثانى متاثر بـ مزامير ١٤٢/٥ : הבט ימין וראה ואין לי מכיר . انظر الى اليمين وابصر وليس لى عارف.

ومتأثر بما ورد فى اشعيا ٥/٦٣ : ואבים ואין עוזר (فنظرت ولم يكن معين).

وقد وردت יְחִידָתִי مرادفه لـ נַפְשִׁי بمعنى نفسى فى مزامير ٢١/٢٢ ومزامير ١٧/٣٥.

البيت الثالث : חלקי......מכל עמלי ورد فى الجامعه ١٠/٢ : חֶלְקִי מכל עמלי نصيبى من كل تعبى . وورد فى ايخا ٢٤/٣ חלקי יי نصيبى الرب.

البيت الرابع : الشطر الاول متأثر بـ أمثال ١٩/٥ : באהבתה תשגה תמיד بمحبتها أسكر دائما .

الشطر الثانى עת תת זמירות متأثر بايوب ١٠/٣٥ : נותן זמירות בלילה مغنى الاغانى فى الليل .

زهدي للطباعة
٢٢٤ ش الجيش – ميدان الجيش
ت : ٩٢٥٠٧٢ – ٩٢٨٨٣٧